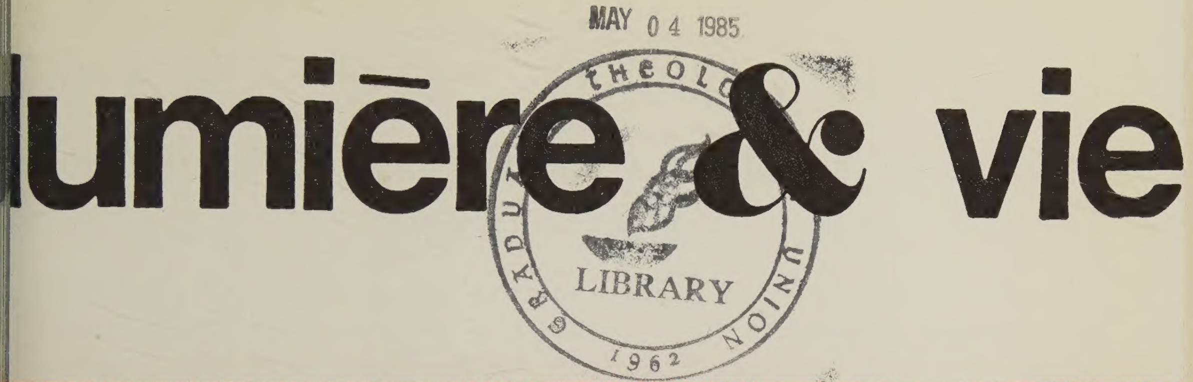
ISSN 0024 · 7359



170

paroles d'église et réalités économiques

pierre bréchon
marie-dominique chenu
denis clerc
vincent cosmao
christian dufour
alain durand
françois leprieur
gabriel marc
hugues puel

paraît cinq fois par an

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, la revue LUMIÈRE ET VIE poursuit un objectif d'information et de formation qui veut satisfaire aux exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questions posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temps.

Le comité d'élaboration, composé par cooptation et interconfessionnel, est responsable de l'orientation de la revue et du choix des cinq thèmes annuels. Il élit le comité de rédaction et le directeur. Dominicains et Dominicaines constituent un tiers des membres des deux comités.

---

lumière et vie
2, place gailleton
69002 lyon

c. c. p. lyon 3038.78 a

tél. (7) 842-66-83

sommaire

paroles d'glise et réalités économiques

tome XXXIII — décembre 1984 — n° 170

parler juste

Lors d'interventions ecclésiales en matière économique, l'une des constantes est la gerbe de réactions contradictoires qu'elles soulèvent. Ces oppositions manifestent au moins que chacun, individu ou groupe, est touché en un point sensible de ses pratiques sociales, de ses analyses et finalement de ses intérêts, qu'il estime approuvés ou méconnus. La vigueur des réactions serait alors la preuve que l'Eglise est vraiment descendue dans l'arène. Un regard plus attentif décèle pourtant une ligne de partage très fluctuante entre adversaires et partisans selon le document ou la proposition diffusés. Cette mobilité fait germer un doute : dans cette arène qui ne peut être que lieu de rapports de force et enjeu d'une prise de pouvoir, l'Eglise a-t-elle clairement pris position ? Et la question rebondit : en a-t-elle l'intention ? En a-t-elle les moyens ? On sait combien la tradition religieuse où elle puise les principes de sa pensée et de son action se trouve démunie devant la complexité et la pesanteur des systèmes économiques, combien aussi son pouvoir sur sa base s'est effrité en quelques décennies. La parole publique serait-elle devenue son mode privilégié d'intervention, encore faut-il voir à quelles conditions elle sera juste, c'est-à-dire rendant justice à une réalité conflictuelle, au lieu de prétendre à tout prix surplomber les antagonismes de classes et de partis, et faisant œuvre de justice, à commencer par la mise en accord de son fonctionnement interne avec les discours officiels.

Pour jeter en cent pages quelques lumières sur ces questions, il faut limiter son ambition. Ne seront envisagés ni les positions spécifiques, souvent fort divergentes en la matière, des Eglises non romaines, ni le poids économique du catholicisme au temps où il était une puissance temporelle, alliée ou opposée à d'autres ; pas davantage, les multiples formes d'engagements personnels ou collectifs de chrétiens anonymes, ni des réalités aussi riches d'enseignements que certaines situations dans le Tiers monde ou en Pologne, par exemple. Face à l'impact global du christianisme sur l'histoire socio-économique du monde, l'échantillon retenu ne se justifie que parce que les orientations soutenues par l'Eglise catholique en France nous concernent directement et qu'elles peuvent avoir une certaine valeur instructive.

Le point de départ, qui ne va pas de soi pour tous les chrétiens, énonce le droit et le devoir qu'a l'Eglise de se mêler d'économie, en risquant de passer pour partisane. On examine ensuite, à travers leur évolution, comment s'y sont essayés trois mouvements : la J.A.C. avec une perspective nettement apostolique, la C.F.T.C. dans le cadre du syndicalisme, les deux se réclamant à leurs débuts de la doctrine sociale inaugurée par Léon XIII. Le cas du Père Lebret, fondateur d'Economie et Humanisme, représente une démarche, très originale en milieu catholique, qui a laissé des traces durables, ne serait-ce que dans des textes du magistère des années 1960. Pourtant, de son projet de mobilisation collective pour le développement et pour une civilisation solidaire, le souffle semble s'être épuisé dans les documents postérieurs qui traitent de la profonde mutation économique en cours.

Les articles suivants prennent justement pour objet deux déclarations récentes : l'une, **Pour de nouveaux modes de vie**, est analysée au niveau de ses répercussions dans la presse et des questions théologiques que pose la réception de ce type de parole épiscopale par les chrétiens ; l'autre, **Attention... pauvretés**, est resituée sur le fond de la doctrine sociale traditionnelle dont les choix essentiels sont repris, mais dépourvus des repères théoriques et de la base sociologique qui leur donnaient jadis cohérence et pouvoir réel.

Dans le dernier volet, trois réflexions explicitent pourquoi les croyants et les Eglises doivent s'exprimer et s'engager sur le terrain de l'économie. Elles s'appuient respectivement sur l'urgence créée par des déséquilibres dramatiques à l'échelle mondiale, peut-être plus menaçants que le péril nucléaire ; sur une saine théologie de la création qui s'accomplit par l'humanisation de la terre ; sur l'obligation « théologale » qui relie intrinsèquement la reconnaissance de Dieu à la reconnaissance de chaque homme comme frère de tous les autres.

Face à la démesure de l'injustice, à l'apparente fatalité de mécanismes qui ne laissent que d'infimes marges de manœuvre, que peut l'Eglise du Christ ? Juste une parole ? Raison de plus pour que ce soit une parole juste.

Avec ce numéro 170 s'achèvent tous les abonnements souscrits pour 1984, même ceux qui, du fait de retards, ont été réglés il y a quelques mois seulement.

Pour économiser du temps et de l'argent (les rappels sont très onéreux), envoyez-nous dès maintenant le montant de votre abonnement pour les cinq cahiers de 1985. A l'effort que représente l'augmentation très modérée de nos prix (de 145 F à 150 F pour la France, de 165 F à 170 F pour l'étranger), répondez par un effort de ponctualité qui est précieux pour la bonne marche de la revue et ne coûte rien.

Merci à tous ceux qui se sont déjà réabonnés, à tous ceux qui soutiennent, encouragent et font connaître notre travail, ce qui est aussi une façon d'y participer.

Ont collaboré à ce numéro

Pierre BRÉCHON, professeur à l'Université des sciences sociales de Grenoble, président du Centre théologique de Meylan

Marie-Dominique CHENU, dominicain, historien et théologien, Paris

Denis CLERC, directeur d'*Alternatives Economiques*, Quétigny (Côte-d'Or)

Vincent COSMAO, dominicain, fondateur du Centre Lebret « Foi et développement », Paris

Christian DUFOUR, sociologue à l'Institut de recherches économiques et sociales, membre du Comité d'élaboration de *Lumière et Vie*, Paris

Alain DURAND, dominicain, Centre Albert-le-Grand, Eveux-sur-l'Arbresle

François LEPRIEUR, dominicain, historien qui a consacré plusieurs études au mouvement de la J.A.C. et du M.R.J.C. pour son Cinquantenaire en 1979, Paris

Gabriel MARC, administrateur de l'I.N.S.E.E., président du Comité catholique contre la faim et pour le développement, membre de la Commission française Justice et Paix, Paris

Hugues PUEL, dominicain, collaborateur d'Economie et Humanisme, enseignant d'économie à l'Université Lyon II

descendre dans l'arène

Hésitant entre le dualisme moralisant et les vieux rêves d'une chrétienté, l'Eglise catholique a souvent eu de la peine à situer les interventions qu'elle estime nécessaires dans le domaine de l'économie. Dans le cas des pays occidentaux, il faut reconnaître avant tout qu'ils sont installés pour une période certainement durable dans un système où les conflits forment la trame de leur histoire économique et sociale. En fonction de cette réalité inévitable, l'Eglise doit prendre parti, ce qui signifie concrètement limiter les dégâts et les coûts humains engendrés par l'économie de marché. En référence à la priorité évangélique en faveur des plus pauvres, trois orientations sont suggérées pour d'éventuelles interventions ecclésiales : soutenir une redistribution socialisée qui empêche l'extension des inégalités, risquer une parole responsable sur la question cruciale du chômage, accompagner les expériences qui essaient d'élaborer d'autres modèles de développement et de vie associative. En appelant à un processus de conversion collective, l'Eglise descendra dans la mêlée, quitte à passer pour partisane, ce qui vaut toujours mieux pour elle que d'être accusée de pharisaïsme.

Les rapports de l'Eglise à l'économie n'ont jamais été simples. Il y a une vingtaine d'années, l'existence d'une « doctrine sociale » fondée sur quelques encycliques, de *Rerum novarum* à *Mater et magistra* en passant par *Quadragesimo anno*, pouvait encore faire illusion : par delà les légitimes divergences idéologiques, les chrétiens disposaient d'une sorte de dénominateur économique commun qui devait leur faire refuser à la fois un capitalisme libéral générateur d'exploitation et un socialisme étatique générateur d'oppression. Aujourd'hui, cette doctrine sociale n'est plus qu'un souvenir historique : la page est tournée.

Or, loin de clarifier la situation, cette absence n'a fait que rendre encore plus floues les interventions ecclésiales dans le domaine économique. La chose s'explique sans difficulté : au fond, l'Eglise conçoit son éventuelle intervention comme celle du peintre en bâtiment qui se borne à donner la touche finale sur des volumes et des surfaces qu'il n'a ni dessinés, ni construits. L'Eglise, nous dit-on, n'a pas à se mêler d'économie, sauf pour rappeler des exigences morales, énoncer des principes éthiques du genre : la croissance n'est pas une fin en soi, elle doit être au service de l'homme.

Comme si la morale pouvait se surajouter à l'économique sans rien y changer, à la façon du vernis qui donne au meuble sa couleur ! Il s'agit là d'une nouvelle version du « supplément d'âme », qui débouche inévitablement sur une forme particulière de schizophrénie sociale dont chacun d'entre nous a souvent été le témoin involontaire. Premier temps : l'économie est considérée comme un domaine profane, guidé par des lois ou des règles qui ne sont pas de la compétence évangélique (« *Rendez à César ce qui est à César* »). Deuxième temps : on énonce le jugement moral (Et l'homme, dans tout cela !). Au nom de ces exigences, l'Eglise interviendra alors pour rappeler des principes qu'elle estime méconnus ou bafoués : « l'éminente dignité de tout être humain ». Mais ce second temps n'aura aucun effet réel sur le premier, puisqu'il ne s'intéresse pas aux mécanismes de base qui produisent inévitablement les situations dénoncées. L'honneur est sauf, c'est l'essentiel.

Faudrait-il alors, pour rompre avec l'angélisme, « tirer une économie de l'Ecriture Sainte », renouer avec le vieux projet d'une civilisation chrétienne qui se concrétiserait en directives économiques et sociales particulières, conformes à l'Evangile (ou à la lecture que le gouvernement de l'Eglise en fait) ? Après le Charybde du dualisme, le Scylla du confusionnisme ?

l'économie est le domaine du conflit

Une autre approche est peut-être possible. L'économie n'est pas seulement un ensemble de règles et de mécanismes dont la finalité est de produire des biens ou des services qui sont ensuite répartis selon certaines modalités ; elle consiste aussi — peut-être surtout — en un ensemble d'acteurs sociaux aux intérêts divergents, voire antagonistes : elle est par excellence le domaine du *conflit*. Les rappels éthiques sont sans grande efficacité face à l'importance des enjeux qui suscitent ces conflits. Il suffit de voir des familles, pourtant unies en apparence, se déchirer à la suite d'un héritage, pour comprendre que les discours moraux sont généralement impuissants à changer les comportements relatifs à la possession ou à la jouissance des biens. Le constat vaut *a fortiori* lorsqu'il s'agit de systèmes économiques où, par définition pourrait-on dire, les interdépendances, les enchaînements réciproques limitent considérablement les marges de manœuvre nécessaires pour un changement social.

C'est d'ailleurs cette pesanteur qui explique au premier chef les déboires des réformateurs sociaux qui parviennent au pouvoir en invoquant le

changement et, découvrant que l'enfer est pavé de bonnes intentions, en arrivent très vite à privilégier la continuité. Les ouvriers de « Lip » ne s'y étaient pas trompés, qui titraient l'un de leurs bulletins en 1978 : *L'économique, est-ce donc le diable ?*. Nous vivons dans un système où, quelles que soient les intentions initiales, la sanction économique est incontournable : il faut vendre au moins autant qu'on dépense et, pour ce faire, il faut produire de façon au moins aussi efficace que les autres. Ce n'est sans doute pas un hasard si les métaphores guerrières fleurissent dans le langage économique : « créneaux » commerciaux, « reconquête » du marché intérieur, « batailles boursières », etc. L'économie, pour paraphraser Machiavel, c'est la guerre poursuivie par d'autres moyens.

Il fut un temps où l'on a cru pouvoir construire un système qui n'engendre pas le conflit, où l'homme, loin d'être un loup pour l'homme, serait amené spontanément à collaborer paisiblement avec d'autres. Ce fut la vision marxiste qui voulait utiliser l'essor des forces productives — hélas bridées par un capitalisme malthusien — comme moyen de libérer l'humanité de la pénurie, ce que permettrait enfin le passage au socialisme. Nous savons aujourd'hui que cette conception métahistorique est doublement illusoire : d'abord, parce que l'horizon de l'abondance s'éloigne au fur et à mesure que les 20 % les plus riches de la planète tentent de s'en approcher (les 80 % restants sont de toute façon exclus du jeu par insuffisance de ressources naturelles) ; ensuite, parce que le socialisme n'existe pas : sur la scène mondiale, un collectivisme d'Etat se pare abusivement de ce terme qui ne s'est concrétisé nulle part jusqu'à présent. Si bien que, à visée humaine, le capitalisme demeure notre horizon : c'est la leçon de bien des expériences de la gauche.

Mais, curieusement, l'utopie d'une humanité réconciliée avec elle-même en ce monde a été aussi nourrie par l'Eglise, en connivence avec des conservateurs, voire des réactionnaires de tout poil, sous la forme du corporatisme. Qu'est-ce que le corporatisme, en effet, sinon la résurgence moderne de la vieille idéologie médiévale des trois ordres, inspirée elle-même de la métaphore paulinienne de la tête et des membres [1] ? Chacun à sa place et l'harmonie naîtra enfin dans une création voulue harmonieuse par Dieu. Les activités économiques doivent être ordonnées, et de cet ordonnancement surgiront la concorde et la paix : telle est bien l'idéo-

1. Cf. G. DUBY, **Les trois ordres ou l'imaginaire féodal**, Paris, Ed. Gallimard, 1981.

logie corporatiste exprimée par Salazar et Pétain, deux régimes où le poids de l'institution cléricale s'est fait lourdement sentir [2].

La leçon est claire : il nous faut vivre ici et maintenant, et non dans l'attente irréelle ou passéiste d'un monde où les conflits économiques, les oppositions entre groupes sociaux — et pas seulement entre classes ! — et entre pays pour le partage des richesses forment la trame de l'histoire. L'Eglise doit intervenir dans ce monde concret, et elle n'a pas à le faire en se référant à un intérêt général qui n'existe pas [3]. Sa référence est ce qui demeure la priorité évangélique, le souci des plus pauvres. Autrement dit, dans une société de conflits, l'Eglise ne peut rester au-dessus de la mêlée, en appeler à une hypothétique et improbable réconciliation : il lui faut prendre parti.

La belle affaire, dira-t-on, n'est-ce pas ce que l'Eglise fait fréquemment ? Ainsi, les évêques français ont publié récemment un texte courageux, *Attention... pauvretés*, qui développe une analyse intéressante des mécanismes de production de la pauvreté. Certes, mais ce type de parole ne suffit pas. Les nouvelles formes de pauvreté sont le produit d'un système avec lequel il nous faut vivre parce qu'il n'existe pas d'alternative, pour l'instant du moins, et sans doute pour longtemps encore. Le capitalisme engendre à la fois des contingents de « nouveaux pauvres » et des changements techniques, sociaux ou culturels qui semblent globalement souhaités par la majorité de la population. R. Reagan n'a-t-il pas été triomphalement réélu, alors même que les pauvres sont devenus encore plus pauvres sous son précédent mandat ?

2. On trouve des tentations corporatistes dans les premiers livres de F. Perroux sur les communautés de travail. H. Guitton, dans les éditions des années 1950 de son manuel **Economie politique** (Ed. Dalloz), estimait que trois systèmes économiques contemporains existaient conceptuellement : le capitalisme, le socialisme et le corporatisme.
3. L'affirmation choque toujours. Pourtant, dans une société de conflits, elle est évidente : si l'intérêt de A est aux antipodes de celui de B — en clair, si A souhaite ce que B possède (ce qui est aussi bien l'analyse de Marx que celle de René Girard) —, l'intérêt général supposerait que A, s'étant approprié ce que possède B, puisse dédommager ce dernier. Or, s'il le dédommage, sa propre situation *économique* ne s'améliorera pas. Donc, ou bien le dédommagement ne se fait pas, ou bien il est inférieur au gain réalsé par A. Dans les deux cas, B est perdant par rapport à la situation antérieure.

une église plutôt partisane que pharisienne

S'il n'existe pas d'alternative, la seule solution est de tenter de limiter les dégâts du système social dans lequel nous vivons. Ce choix implique de la part de l'Eglise qu'elle ne se borne pas à rappeler les exigences morales, mais qu'elle analyse les mécanismes qui produisent les situations jugées intolérables du point de vue des plus démunis. Dans la très grande majorité des cas, l'origine de ces phénomènes est à chercher du côté du fonctionnement même du marché. C'est le marché, en effet, qui engendre des inégalités, voire des exclusions, pour ceux qui n'ont ni le capital économique, ni le capital culturel. Limiter le rôle du marché, le borner à ses fonctions d'expression de la demande et d'orientation de la demande, voilà certainement la meilleure manière de réduire les zones de conflit ou, plus exactement, d'en circonscrire le champ.

Dans une société comme la nôtre, cette limitation de l'économie de marché peut se faire concrètement en suivant trois directions, plus complémentaires que concurrentes.

l'intervention publique

Il est à la mode aujourd'hui de revendiquer « moins d'Etat », de dénoncer ce Léviathan qui, tel un cancer, mange peu à peu l'espace de liberté que les sociétés démocratiques avaient réussi à construire. L'Eglise est elle-même atteinte par ce *new look* libéral : ainsi Mgr Poupard déclare-t-il à Guy Sorman, à propos de *Populorum progressio* : « *Le pape d'alors* (il s'agit de Paul VI) *mettait seulement le monde en garde contre un libéralisme sans frein. Il n'y avait donc pas condamnation du libéralisme, mais de ses excès* » [4]. C'est oublier ce dont nous sommes en ce moment témoins : le « moins d'Etat » engendre inévitablement plus d'exclus, car le marché marginalise tous ceux dont la force de travail ne trouve pas preneur. Il est possible que la formule de l'Etat-providence ne soit pas la meilleure et que des modalités moins bureaucratiques, moins infantilisantes et plus efficaces d'aide sociale soient nécessaires. Mais cette rectification ne signifie pas pour autant qu'il faille réduire l'intervention publique au profit du marché. Aujourd'hui, pour reprendre un mot de Jean XXIII, « *la redistribution est le nouveau nom de la charité* » : une charité collective, socialisée, impersonnelle, certes, mais qui est seule capable d'empêcher les inégalités de développer sans frein leurs mécanismes cumulatifs.

4. G. SORMAN, **La solution libérale**, Paris, Ed. Fayard, 1984.

le chômage

Pourquoi se boucher les yeux ? L'angoissante question du chômage ne sera pas résolue par une reprise, improbable, de la croissance[5] ; elle ne le sera pas par une percée mondiale qui supposerait que certains pays se défaussent sur d'autres, exportent en quelque sorte leur chômage ; enfin, elle ne le sera pas non plus par une éventuelle réussite de la politique de modernisation qui, au mieux, stopperait l'hémorragie, mais ne créerait pas ou que peu d'emplois. Reste alors la réduction de la durée du travail, seule issue pour empêcher le gonflement cancéreux des sans-emploi, recrutés principalement parmi les couches sociales les moins bien armées : jeunes, femmes, travailleurs sans qualification. Qu'une telle réduction puisse être la meilleure ou la pire des choses, selon la politique d'accompagnement où elle s'insérera, rien n'est moins douteux. Mais, cette condition étant admise, il est évident pour tous les économistes de bonne foi que cette voie représente un passage obligé. La société française, si elle pratiquait encore les 60 heures hebdomadaires du XIXe siècle, ressemblerait sans doute à la Pologne. Tandis que le peu de travail contraint à l'efficacité, un travail incessant permet d'y échapper. On ne juge pas une économie au nombre d'heures de travail, mais à son efficacité, ce qui est fort différent.

Or, sous prétexte qu'il s'agit d'un dossier complexe, l'Eglise se tait ; comme si, une fois encore, le marché pouvait seul réduire le chômage. Moins de travail marchand permettra non seulement à plus d'hommes de se sentir socialement utiles — puisque le salariat est la condition dans notre société urbaine pour obtenir à la fois reconnaissance sociale et revenu régulier —, mais également de donner aux activités non marchandes un espace plus grand, de développer ces relations de voisinage et ces structures associatives que les évêques français appellent de leurs vœux.

l'économie sociale

La dernière orientation concerne ce qu'on désigne aujourd'hui fréquemment par économie sociale ou tiers secteur : un ensemble complexe d'activités économiques qui ne sont le fait ni d'entreprises recherchant le profit, ni d'administrations agissant pour le compte de l'Etat. La vitalité de notre système social se manifeste ainsi dans une floraison de coopératives ouvrières, d'associations, d'entreprises « alternatives » ou « différentes ».

5. Dans la meilleure période de croissance — près de 6 % par an —, l'économie française n'a créé que 200.000 emplois par an. Or, c'est à peu près le chiffre de l'augmentation annuelle de la population active jusqu'en 1990 au moins.

Dans ces expériences, souvent éphémères, tentent de s'élaborer d'autres rapports sociaux, d'autres modèles de développement. Il est entendu que tout n'y est pas parfait ; mais une autre logique est à l'œuvre, dont on peut penser qu'elle est porteuse de valeurs que l'économie de marché ne véhicule pas. Là encore, à l'Eglise d'être à l'écoute, d'accompagner et d'encourager ces initiatives où l'on essaie de s'émanciper à la fois de l'assistance étatique et de la toute-puissance du marché.

ooo

Que faire ? Les exhortations morales ne suffisent pas ; disserter sur les meilleurs moyens de combattre l'inflation ne convient pas. En revanche, prendre parti en faveur des plus pauvres peut se traduire pour les chrétiens par des propositions et par des actes très concrets qui ne se réduisent pas à des occasions de conversion personnelle. La conversion collective est aussi possible : elle prend appui sur des règles, des institutions, des lois (« *Entre le riche et le pauvre, c'est la liberté qui opprime et la loi qui affranchit* », disait Lacordaire). Qu'importe si, ce faisant, l'Eglise paraît partisane : dans une société de conflits, il faut accepter de prendre parti, de descendre dans la mêlée. Sinon, c'est le pharisaïsme.

denis clerc

un cas de dépérissement de la doctrine sociale de l'église

l'évolution du mouvement j.a.c. - m.r.j.c.

Le mouvement d'Action catholique qui s'est le plus largement référé aux principes de la doctrine sociale de l'Eglise est sans doute celui de la jeunesse agricole en France. Tout au long de la « révolution silencieuse » qui s'est accomplie dans la société rurale, la J. A. C. a fait des choix précis et joué un rôle direct en matière économique. Par son mode de présence sur de nombreux fronts, elle a contribué à maintenir un certain temps la cohésion sociale voulue par une Eglise « de chrétienté ». Réussite paradoxale cependant, puisque ses principales réalisations lui échappent ensuite peu à peu pour être reprises par des organismes publics ou privés. C'est alors que le mouvement doit se redéfinir. Dès 1963, des critiques s'expriment clairement sur la doctrine sociale, un besoin d'autonomie apparaît, ainsi que la volonté d'aller jusqu'aux causes des injustices et de lutter contre les structures qui les engendrent. Après avoir modifié la répartition des rôles entre clergé et laïcat et abandonné toute référence normative à une théorie préétablie, la J. A. C. devenue M. R. J. C. revendique sa liberté de recherche et d'action pour entrer dans le combat social et économique avec les autres travailleurs, en forgeant ses propres outils en fonction des problèmes réels de sa base.

La Jeunesse Agricole Catholique (J. A. C.) est née dans une période économique difficile. C'était en 1929. D'emblée, elle fut confrontée au « malaise paysan ». Sa réussite pastorale passait par son aptitude à répondre aux besoins immédiats de tous les jeunes de la terre qu'elle rencontrait. Car elle prétendait être le seul organisme à pouvoir les satisfaire, tant son ambition était grande.

I

le temps de la cohésion

Une mystique paysanniste filtre le regard de ce mouvement au moment de sa création : la noblesse du paysan se déploie dans l'ordre éternel des champs et lui confère une place de premier rang dans la régénérescence

de la nation [1]. La paysannerie n'est pas à ses yeux un ensemble hétérogène, mais une grande « famille » [2]. La forme d'organisation professionnelle la plus adéquate, enfin, est, selon l'héritage reçu, celle du corporatisme [3]. Or, cette paysannerie est gravement menacée : par la baisse continue des prix agricoles, certes, mais aussi par les insuffisances chroniques en matière de formation professionnelle et surtout par l'exode rural.

les options économiques de la formation jaciste

La J. A. C. s'employa avant tout à s'attaquer à ces deux derniers maux qui compromettaient l'avenir. Son but ? Redonner aux jeunes paysans l'estime de leur métier et la fierté de leur condition. Pour prévenir un double départ à la ville, celui des jeunes filles et celui des jeunes gens « les plus capables », il fallait en comprendre les raisons. Or, se contenter de dénoncer la fascination de la ville, c'est s'aveugler à bon compte sur les conditions réelles de la vie de la plupart des femmes à la ferme [4]. Prendre la mesure du sous-équipement considérable de la formation professionnelle agricole et reconnaître le poids de la routine, voilà une autre urgence dans cette lutte pour la survie du milieu paysan [5]. En somme, modifier le rôle des femmes sur l'exploitation, susciter une « élite », faite de « jacistes, hommes de progrès », par l'accès à une compétence professionnelle et s'assurer le concours de ces leaders pour entraîner les autres par leur exemple, voilà l'objectif à honorer. Il sert cette finalité concrète : que tous aient les moyens d'accéder à l'exploitation familiale [6]. A l'avènement du Front populaire, la presse jaciste rappelle la légitimité de la propriété privée et

1. Les paysans représentent alors 37 % de la population active. « Ce que nous voulons, ce que nous sommes », **Jeunesse Agricole** 1, 1930, p. 1.
2. « Si les ruraux savaient s'unir », **La page du militant jaciste** 71, mars 1939, p. 11.
3. Voir par exemple, Fr. LEPRIEUR, « La première décennie de la J.A.C. », **Les Cahiers de l'animation** 32, 2e trimestre 1981, pp. 49-59.
4. J. GRAVIER, « Quelle âme animera notre monde rural ? », Congrès national, Archives J.A.C.-M.R.J.C., avril 1939, p. 3.
5. « Préparons l'élite rurale de demain », **Jeunesse agricole** 3, mai 1930, p. 1. « Devenir des as dans la profession », **Jeunesse agricole** 142, septembre 1938, p. 1.
6. La création de la J.A.C.F., en 1933, répond à ce dessein : « *Notre première ambition est de constituer un foyer jaciste, pierre fondamentale de tout l'édifice social : nous aimons ce qui est familial* » («Nous en serons fiers», **Jeunesse agricole** 50, octobre 1933, p. 1). Sous le sigle J.A.C., nous désignerons en fait ses deux branches, masculine et féminine.

souhaite ardemment que le plus grand nombre puisse y accéder, parmi les ouvriers agricoles, en particulier [7]. Quoi qu'il en soit de la réalisation de ce dernier souhait, les axes principaux de la formation jaciste sont, dès cette époque, bien définis.

La formation professionnelle est assurée par l'utilisation massive de l'Enseignement agricole par correspondance (E. A. C.), par l'organisation de « journées rurales ». La presse de masse joue aussi un rôle considérable d'information et d'incitation : *Jeunesse Agricole*, bi-mensuel tirant à 80.000 exemplaires en 1939 pour la seule branche masculine, consacre un quart de sa surface à une rubrique technico-économique, dont voici quelques titres pris au hasard : « *Le fumier artificiel, est-ce possible ? Est-ce avantageux ?* », « *La conservation des fourrages frais* », « *Choisissons bien nos veaux d'élevage* », « *Comment calculer nos prix de revient ?* », « *La machine à traire, d'un point de vue pratique* »... Dans le même temps, des campagnes de sensibilisation et de revendication pour que les conditions de travail des femmes se transforment culminent au Congrès de Paris, en 1939 [8].

Durant la guerre, les initiatives jacistes en matière économique furent pratiquement inexistantes : elles ne dépassèrent guère les services d'assistance en faveur des villes, relevant d'une solidarité occasionnelle. Quant à l'expérience corporatiste, pourtant préconisée avant les hostilités, elle fut disqualifiée par la Révolution nationale que gagnait le souci d'exercer son monopole sur la jeunesse.

le renforcement des exigences initiales

Aux premiers jours de paix, les besoins de la jeunesse rurale restent tout aussi considérables, notamment en matière de formation. La menace de l'exode pèse encore plus lourdement qu'avant la guerre. La formation jaciste professionnelle, quant à elle, sert toujours la même ambition : « *Faire aboutir les réformes économiques et sociales qui permettront aux jeunes de s'établir à la terre, d'y rester, d'y fonder des foyers heureux, voilà la tâche que nous poursuivons* » [9]. Mais les données ont singulièrement changé. Le redressement de l'économie et son développement passent, pour les planificateurs comme Jean Monnet, par une totale inté-

7. « Nous voulons vivre honnêtement de notre travail », **Jeunesse agricole** 122, octobre 1937, p. 2.
8. « Les vœux du Congrès », **Jeunesse agricole** 160, juillet 1939, p. 1.
9. « Des révolutionnaires », **Jeunes forces rurales** 13, janvier 1946, p. 1.

gration de l'agriculture. Il s'en suit une mécanisation jusque là différée, que symbolise bientôt l'introduction du tracteur dans les fermes, avec la disparition consécutive des attelages et des métiers afférents [10]. L'accroissement des rendements devrait imposer à terme une réduction du nombre des exploitations, correspondant à l'agrandissement de leur taille. L'augmentation des investissements impose, en outre, un large usage du prêt : l'emprunt se substitue à l'épargne. La commercialisation organisée des produits annonce la planification et la spécialisation des productions. La polyculture renforce sa dépendance à l'endroit des industries mécaniques et chimiques, des organismes bancaires et des circuits de distribution.

Tous ces bouleversements surgissent dans la période effervescente de l'après-guerre, qui permet momentanément une liberté inattendue dans l'approche des problèmes. Certaines références traditionnelles se sont effacées : ainsi, la mythologie paysanniste a-t-elle fondu au soleil de Vichy. Cependant, la J. A. C. n'est pas sans repère, elle dispose de la doctrine sociale de l'Eglise et, par la médiation de ses aumôniers, use de ce recours pour se guider. Mais les évidences d'hier ne s'imposent plus avec la même rigidité : par exemple, la pression redoublée de l'exode ne conduit pas à prôner le maintien coûte que coûte à la terre [11]. Mais, par delà quelques solutions limitées, que préconise la J. A. C., comme « le prêt à l'installation » ou la « migration intérieure » d'une région agricole excédentaire vers une autre démunie, s'ouvre un débat sur le type d'exploitation à promouvoir. Le rejet traditionnel dans la doctrine sociale de l'Eglise tant du collectivisme d'Etat que du capitalisme libéral, qui avait été énoncé formellement avant la guerre, joue maintenant une fonction de discernement plus opératoire, puisqu'il désigne les écueils à contourner : ni la grosse exploitation capitaliste génératrice de prolétarisation, ni le kolkhoze qui étouffe toute initiative. « *Le problème consiste à permettre aux petites exploitations de profiter des avantages techniques des grandes sans engendrer le même problème social : celui du salariat. (...) La supériorité des petites exploitations est sociale : ce sont des travailleurs libres, indépendants, vivant très près de la famille, tandis que ceux qui travaillent sur les grandes sont des " travailleurs prolétaires "* » [12]. Prendre ce parti, c'est servir la défense d'une exploitation familiale, dirigée par un homme « responsable ».

10. On compte 33.000 tracteurs en 1938, 108.000 en 1948, 680.000 en 1960.
11. « La J.A.C. ne prêche pas le " restez à la terre " », **Chef-Paysan** 7, 1946, p. 1.
12. R. COLSON, « Est-ce que les petites exploitations pourront se maintenir sans évoluer au point de vue technique ? », **Chef-Paysan** 4, 1946, pp. 30-31.

Mais ce double rejet n'empêche pas quelques dirigeants jacistes de se joindre aux délégations de mouvements de jeunesse qui visitent des kolkhozes en U.R.S.S. et de grandes exploitations capitalistes aux Etats-Unis. Une évidente sensibilité à la diversité des situations historiques comme à celle des solutions retenues s'exprime alors temporairement, par exemple dans un article consacré au kibboutz [13]. Les préférences n'offusquent pas une certaine largeur de vue, les options ne portent pas l'empreinte de l'absolu. Ainsi la propriété privée est-elle relativisée. Car, comme le rappelle ce vice-président de la J. A. C., « *elle doit servir l'homme et non l'asservir. Des erreurs, des crimes sociaux ont été commis au nom de la propriété* » [14].

Quoi qu'il en soit, un double impératif se dessine : gérer l'exode considéré alors comme inéluctable et assurer la viabilité des petites et moyennes exploitations conduites par un responsable ouvert et compétent. Dans la suite, en effet, la J.A.C. s'efforcera de donner des possibilités de reconversion professionnelle à ceux qui ne peuvent plus rester à la terre. En 1957, le film *Routes barrées*, présenté à des dizaines de milliers de jeunes, illustre bien ce souci d'information. Mais l'action du mouvement est d'abord ordonnée au maintien de l'« axe agricole », au maintien des « meilleurs » [15]. Choix inconfortable qui suscite cette interrogation : « La J.A.C. est-elle un mouvement de masse ou un mouvement de cadres ? » [16].

l'intensification du programme de formation jaciste

Pour honorer cette option, la J. A. C. reprend, en l'intensifiant par une rationalisation accrue, le programme qu'elle avait arrêté en matière économique avant la guerre. Comme il s'agit toujours de promouvoir une élite responsable et compétente, les E.A.C., les « journées » et « semaines rurales » sont renforcés ; les « maisons familiales d'apprentissage rural » avec leur enseignement professionnel dispensé selon un rythme saisonnier respectueux des impératifs de la ferme sont développées ; les stages de productivité, les concours d'élevage, de jugement de bétail, de champ d'expériences culturales, de comptabilité et de gestion, sont multipliés. Les méthodes d'observation inspirées du « voir, juger, agir » et complétées

13. « Le kibboutz », **Chef-Paysan** 3, 1947, pp. 16-20.
14. L. DUBOIS, **Rapport moral du Conseil national**, Archives J.A.C. - M.R.J.C., 1947, p. 5.
15. M. DEBATISSE, « Situation du monde rural... », **Cahiers de formation** 17, décembre 1953, p. 17.
16. **Rapport d'orientation du Conseil national**, Archives J.A.C.-M.R.J.C., 1951, p. 6.

par des enquêtes sont élargies et menées de façon rigoureuse. La création du Centre National d'Etudes Rurales, en cheville avec Economie et Humanisme, malheureusement avortée en 1949, inaugure cet effort. Les enquêtes portent aussi bien sur les temps de travail, l'alimentation ou l'hygiène, la durée des déplacements d'une parcelle à une autre que sur le travail des femmes. Elles sont ordonnées à un changement des habitudes, à un nouveau partage des responsabilités sur l'exploitation, à une rationalisation effective des activités qui s'y déploient et à une évaluation du coût humain de la modernisation : « *Il ne faut pas être esclave de la production* »[17].

Le couple jaciste reste dans ce contexte la pierre angulaire de l'exploitation : l'homme et la femme y ont des rôles complémentaires. Une rénovation rationnelle de l'habitat doit permettre à l'épouse d'être la « reine du foyer », d'y travailler commodément et d'y remplir sa tâche éducatrice[18]. Elle s'occupe de la basse-cour et, si elle ne va plus dans les champs, elle participe à la gestion de l'exploitation qui réclame une rigueur accrue. Voilà l'idéal.

Autre certitude : seul, on ne peut rien faire. D'où ces campagnes successives incitant à l'entraide. Le ralliement aux Coopératives d'utilisation du matériel agricole (C. U. M. A.) naissantes est une pratique communautaire indispensable à la survie[19]. Dans ces différents domaines, et l'énumération n'est pas exhaustive, la presse de masse, qui tire alors à 250.000 exemplaires au moins, comme la presse militante continuent à jouer un triple rôle informatif, explicatif et incitatif.

une réussite paradoxale

Un indiscutable succès consacre ce programme : une « élite responsable » en est issue. Son dynamisme se vérifie, par exemple, dans l'investissement du Cercle National des Jeunes Agriculteurs en 1957. Les anciens jacistes en font un organisme syndical efficient qui, à partir de 1960, est capable de négocier avec le nouveau régime une loi d'orientation dans laquelle les problèmes de structures l'emportent sur la défense des prix agricoles. La législation du Groupement Agricole d'Exploitation en Commun (G.A.

17. « Produire oui, mais pas à n'importe quel prix », **Jeumes forces rurales** 19, juillet 1946, p. 1.
18. **J.A.C. - M.R.J.C., 1929-1979, 50 ans de notre mémoire**, Supplément à **La Mèche**, 1980, pp. 108-113 (53, rue des Renaudes, Paris).
19. R. P. ALLO, « Les principes chrétiens qui marquent l'activité sociale et économique », **Chef-Paysan** 5, septembre 1947, p. 13.

E.C.) et de la Société d'Aménagement Foncier et d'Etablissement Rural (S.A.F.E.R.) correspond aux préoccupations de cette branche d'agriculteurs soucieux de défendre les garanties de l'exploitation moyenne et ses conditions d'extension. La fécondité de cette « université populaire » jaciste se vérifie encore dans le fait qu'en 1958, on dénombre 8.000 maires issus de la J.A.C., sans compter tous ces responsables aptes à investir les organismes professionnels privés et publics.

Certes, il y a des ombres. De très nombreux jeunes ont quitté la terre : au mieux, ils ont été aiguillés dans leur réorientation. Mais la J.A.C. qui prétendait répondre à tous les problèmes de tous les jeunes ruraux, comme a pu le répéter sa presse jusqu'au début des années 1960, a été impuissante à exercer une action effective pour résoudre, par exemple, ceux des jeunes ouvriers agricoles. Quant aux jeunes issus des régions de « grandes cultures », malgré une initiative avortée autour de 1948, le mouvement n'est pas parvenu à les intéresser. On peut donc dire qu'au moment où la J.A.C. fête avec fierté son trentième anniversaire, les métamorphoses de la société rurale s'imposent et remettent tout en cause.

Le mouvement est concurrencé là où il avait réussi. Dès la fin des années 1950, il le vérifie sur le terrain au plan économique : ses militants rivalisent directement avec d'anciens jacistes, désormais membres du C.N.J.A., pour l'animation des stages de productivité et le partage des subventions correspondantes. Et le fait qu'un aumônier national rappelle que la J.A.C. l'emporte sur tous les autres organismes du fait qu'elle est chrétienne et dispense une formation « complète » ne change rien à l'affaire qui se conclut par la séparation et l'affaiblissement de la J.A.C. elle-même[20]. Mais il y a plus : des organismes publics ou privés, tout comme l'apparition d'une presse spécialisée, lesquels sont parfois dus à l'initiative d'anciens jacistes, assurent de plus en plus cette formation et cette information professionnelles jusque là assurées par le mouvement. D'un autre côté, la poussée démographique, la scolarisation obligatoire portée à 16 ans depuis 1959, l'industrialisation rapide et nouvelle de l'espace rural, en modifient complètement la composition socio-professionnelle. Désormais, les agriculteurs sont largement minoritaires[21].

20. Note rédigée par un aumônier national sur les relations J.A.C. - C.N.J.A., Archives J.A.C. - M.R.J.C., 1961, 12 p.
21. Consulter, par exemple, P. VIAU, **L'essentiel sur l'agriculture française** (Initiation économique), Paris, Ed. Economie et Humanisme, Ed. Ouvrières, 1978, pp. 9-63.

Le mouvement n'échappe pas, de ce fait, à une réinterrogation majeure. Que devient la pertinence de son action qui se voulait essentiellement consacrée aux futurs agriculteurs et se trouve relayée à présent par des organismes spécialisés ? Prenant acte de ces changements, le Mouvement Rural de la Jeunesse Chrétienne (M.R.J.C.) comprend désormais trois branches : les salariés, les scolaires et les paysans (J.A.C.). La mixité réalisée à l'école s'accomplit ici en 1965. Mais il y a des questions beaucoup plus radicales. Devant ces bouleversements, de nature socio-économique notamment, quelles références le mouvement utilise-t-il alors ?

II

le temps de l'autonomie

Mater et Magistra parle spécifiquement des agriculteurs. C'est la première encyclique à le faire ; la presse jaciste s'en félicite. C'était en 1961.

Quatre ans plus tard, l'équipe nationale désavoue cette référence à un enseignement élaboré et dispensé par la hiérarchie en matière sociale et économique. La remise en cause est d'autant plus abrupte qu'elle est encore tâtonnante. Il faudra, en effet, près de dix ans au mouvement pour prendre la mesure de cette évolution qui, au travers de multiples soubresauts dont nous suivrons les premières manifestations, s'est avérée irréversible.

inadéquation de la doctrine sociale

L'équipe nationale développe, en 1964, par la voix de son rapporteur, des réserves et des critiques tout à fait inédites : « *Face aux phénomènes majeurs de la société actuelle, l'Eglise nous apparaît, à nous membres de l'équipe nationale, surtout comme une force conservatrice et réactionnaire* ». « *Face aux interrogations de la société : l'homme et l'avenir de l'humanité, la nourriture des hommes, l'angoisse de l'humanité devant la menace atomique (...), l'attitude de l'Eglise hiérarchique nous apparaît encore trop négative. Ses réponses ne sont pas satisfaisantes* » [22]. Le socialisme, jusqu'alors suspecté, voire rejeté par l'enseignement autorisé de l'Eglise, ne semble pas nécessairement catastrophique : tout dépend des temps et des lieux. De toute façon, la condamnation ne doit plus tenir lieu de vérification. Le même document poursuit : « *Les peuples du Tiers monde veulent*

22. M. COLIN, **Document préparatoire à l'étude de l'action de notre mouvement**, Archives J.A.C. - M.R.J.C., 1964, pp. 9-10.

leur indépendance. Ils veulent aussi participer aux bienfaits des conquêtes scientifiques. (...) Ces peuples cherchent leur libération dans la voie du socialisme. Il nous apparaît que l'Eglise tente de s'y opposer».

De plus, un aumônier note dès 1963 l'émergence d'un besoin croissant d'autonomie : «*Un mouvement qui reçoit un mandat d'Action catholique est forcément aux ordres de ses mandants. Que devient alors la liberté d'un mouvement de jeunesse ?*». Cette question a une incidence immédiate : «*Sommes-nous assurés au M. R. J. C. (branche J.A.C.) d'une totale liberté de recherche en ce qui concerne les nécessaires réformes de la propriété foncière agricole, par exemple ? La hiérarchie nous laissera-t-elle aller jusqu'au bout de nos recherches ?*» [23].

« aller aux causes »

Jusqu'à cette période, le mouvement, guidé par la doctrine sociale, avait moralement dénoncé le capitalisme et généreusement adopté le progrès technique dans la mesure où il sert la «promotion de l'humain». La «charité technicienne» encore préconisée en 1961 par le dernier président de la J. A. C., est la réponse aux défis de l'heure [24]. Ses successeurs le désavouent. Charité technicienne ? Deux exigences accolées sans que leurs liens soient jamais pensés. Ainsi l'élaboration d'une formation qui s'est voulue objective, adossée à des enquêtes précises, fournies, factuelles, a côtoyé un saupoudrage idéaliste qui a pu animer quelques conduites généreuses, mais aucune action politique réfléchie pour peser sur une évolution contraignante. On trouve donc, d'un côté, la définition des conditions de réussite pour ceux qui y parviendraient et, de l'autre, l'expression de souhaits fervents pour que la réalité ne soit pas trop dure à ceux qui échoueraient. Le tout est enveloppé dans une confiance radieuse en l'avenir, ouvert sur la construction d'un monde meilleur [25].

Un discours volontariste, moralisant ou idéaliste, compense ici une absence théorique : «*Si nous regardons de plus près, nous nous apercevons que*

23. M. BEAUDET, **M.R.J.C., mouvement de jeunesse et d'Eglise**, Blois, 11-13 octobre 1963, Archives J.A.C. - M.R.J.C., p. 59.
24. L. SESMAT, « Ne pas subir mais prévoir », **Militant à l'action** 193, septembre 1961, p. 2.
25. A titre d'exemple : « *Pour tous, l'année est bonne si elle est bien remplie, si l'on arrive au bout de ses trois cent soixante-cinq jours, les mains pleines parce qu'on a bien travaillé et fait des heureux autour de soi. (...) C'est ainsi que, de proche en proche, jusqu'aux nations les plus lointaines, une humanité plus fraternelle se construit. Les plus déshérités trouveront l'amour et la justice sur leur chemin* », **Jeunes forces rurales** 347, janvier 1961, p. 2.

ce même facteur "progrès" ne fait qu'accroître les distorsions entre les riches et les pauvres. (...) Ces distorsions sont pour nous de terribles interrogations. Mais en rester au constat ne résoud pas la question. Il nous faut aller aux causes » [26]. Le conditionnement des structures est alors reconnnu dans toute sa pesanteur. Mais, vu la nouveauté du terme dans la langue jaciste, le même auteur le définira un peu plus loin : « *Nous appelons structures tout ce qui dans la société règle les rapports des hommes entre eux. Ces structures, si elles sont facteurs d'harmonie, sont souvent des freins puissants à l'évolution et à la responsabilité des hommes* ». La conversion des cœurs ne suffit donc pas.

redéfinition des rôles dans l'église

Une autre certitude commence également à s'imposer et à modifier la compréhension que ces jeunes chrétiens se font alors de l'Eglise : la répartition organique des rôles entre clercs et laïcs, par exemple, jusque là admise, ne correspond pas aux apports effectifs des uns et des autres dans la communauté. « *La jeunesse est nécessaire à l'Eglise, tout comme elle l'est à la société* », et, comme pour illustrer cette évidence, « *qui mieux que la jeunesse peut aider l'Eglise à vivre plus détachée du passé, à trouver sa forme de présence au monde moderne ?* » [27].

Dans ces bouillonnements, les clercs sont à leur tour remis en cause. De vicaires, ils étaient devenus aumôniers, faisant passer des jeunes du catéchisme à un généreux humanisme chrétien. Désormais, il ne leur est plus demandé d'être les interprètes autorisés de la doctrine, les pasteurs qui rassemblent et guident les jeunes, mais des hommes « engagés » qui se compromettent dans un combat explicite en faveur des plus exposés, des plus démunis. Bref, ils sont de nouveau interrogés dans leur identité [28]. Aussi n'est-ce pas un hasard si c'est la majorité des aumôniers qui a provoqué la démission de l'équipe nationale en 1965.

Notons encore que l'inefficience de la doctrine sociale et du discours qu'elle autorise n'invalide pas pour autant des impératifs reconnus depuis la naissance du mouvement. C'est la façon de les honorer qui diffère. Ainsi, la quête de la dignité est toujours aussi impérieuse en 1964. Mais sa défense passe par une lutte contre « *des structures enfermées dans un cadre*

26. M. COLIN, « Impasse ou progrès de la jeunesse », **Construire** 65-66, février 1964, pp. 26-27.
27. M. BERTIN, « Jeunesse d'Eglise dans le monde », **Construire** 65-66, février 1964, pp. 75-76.
28. « Qui sommes-nous ? », **Les cahiers du clergé rural** 257, avril 1964, p. 193.

dépassé, favorisant le maintien des privilégiés, renforçant des distorsions entre le pouvoir de quelques-uns et l'asservissement des autres, maintenant le plus grand nombre en état de tutelle et d'irresponsabilité »[29].

la fin des suppléances

Cet éloignement de la doctrine sociale s'est effectué, nous l'avons constaté, au moment où le mouvement est lui-même dépossédé des suppléances qu'il assurait jusque là avec succès en matière économique, dans le champ des loisirs et plus largement dans l'animation locale.

La J. A. C. avait été incontestablement l'instrument renouvelé de l'emprise de l'Eglise sur des régions rurales où, grâce à un ensemble d'institutions chrétiennes, elle exerçait de fait ou voulait préserver une influence économico-sociale — « temporelle » — encore durable et parfois même sans partage (au reste, la J. A. C. n'a jamais « conquis » de terres nouvelles). En somme, à travers la disparition de la J. A. C., métamorphosée en M. R. J. C., s'accomplit l'élimination d'une pièce majeure d'un dispositif institutionnel, caractéristique d'une Eglise de chrétienté. Celle-ci, en effet, est chargée, sinon de gouverner directement la cité, du moins d'en cautionner l'ordre, d'en fonder la légitimité, d'en assister les victimes et d'en former les membres. C'est, en ce sens, une Eglise conservatrice, à la manière d'une autorité qui doit régir un domaine. Le souci qui prévaut pour elle est de maintenir la cohésion sociale et de neutraliser les intérêts antagonistes, soit en les contenant dans un ordre hiérarchique, soit en les dissociant. La J. A. C. a tour à tour adopté ces possibilités : avant la guerre, en soutenant le corporatisme pour la profession agricole ; après 1945, en cloisonnant les différentes catégories sociales qu'elle rassemblait.

Concevoir la société comme une famille unie renforçait l'image parentale, magistrale et normative que l'Eglise donnait d'elle-même dans ce contexte. Dans ses paroles et ses écrits, la J.A.C. ne récusait pas une telle représentation et elle accordait une place majeure à la réalité familiale. Le M.R. J.C., quant à lui, dépouillé du mythe unitaire, reconnaissait mieux sa base sociale réelle. A la prétention de servir tous les jeunes ruraux s'est substituée l'ambition d'entrer, en matière économique et sociale insépara-

29. A titre d'exemple : « Demain quelle agriculture ? (Jeunesse, évolution, société industrielle, orientations, structures...) », **Construire**, nº spécial, octobre 1969, 87 p. ; « Les conséquences de la restructuration : sur le salariat, sur le travail paysan, sur la formation des jeunes », **Construire** 50, octobre 1980, 63 p.

blement, dans le combat des « travailleurs » avec d'autres organismes, mais selon sa personnalité propre.

Une Eglise de chrétienté sait, par ailleurs, ce qu'il faut entreprendre pour servir le bien commun ; et la J. A. C., grâce à l'interprétation sagace de la doctrine par ses aumôniers, voulait répondre aux besoins concrets, immédiats, des jeunes de la terre. Le M. R. J. C., pour sa part, procède différemment. Il n'a plus à dispenser une formation technique en matière économique. Son apport ? Eveiller ses membres à une compréhension raisonnée des rapports sociaux qui, dans leur globalité, se jouent dans l'espace rural, à l'échelle nationale et internationale ; pour ce faire, susciter, par exemple, une interrogation sur le modèle dominant de développement, sur sa « nécessité », sur de possibles alternatives. Cette compréhension est ordonnée à un engagement dans des actions précises : remise en cause du fonctionnement de la législation des S.A.F.E.R., luttes foncières, examen du statut social et financier de l'aide-familial, etc.[30]. Dès lors s'impose la revendication d'une liberté de recherche avec les outils d'analyse les plus incisifs, quelle qu'en soit l'origine, tandis que, au lieu de recourir à une doctrine théoriquement disponible mais surannée, on passe à une démarche proprement inventive et autonome.

C'est au sein de cette mutation complexe que s'est ainsi effectué le dépérissement de la référence normative qu'était la doctrine sociale, magistralement dispensée par la hiérarchie et par ses servants. L'abolition du « mandat », en 1967, signe en quelque sorte la reconnaissance d'un état de fait : celui d'une sécularisation manifeste, transformant l'engagement socio-économique de jeunes chrétiens... comme celui de leurs aumôniers.

françois leprieur

30. M. COLIN, « Impasse ou progrès de la jeunesse », **art. cit.**, p. 35.

déconfessionnalisation de la c.f.t.c. et évolution de son projet économique

La naissance et le parcours d'un syndicalisme explicitement chrétien en France offrent un terrain d'analyse fertile pour étudier l'impact réel des positions de l'Eglise catholique en matière socio-économique. A travers les grandes lignes de l'histoire de la C.F.T.C., on voit comment ce syndicat, après une période où il se spécifiait par son appartenance confessionnelle, a marqué de plus en plus d'indépendance par rapport à la doctrine sociale des encycliques et à la tutelle de l'épiscopat, puis, les éléments d'abord minoritaires l'ayant emporté en 1964, a fait le pas décisif de sa transformation en C.F.D.T. L'objectif de cette lecture historique porte sur deux points essentiels : mesurer l'évolution interne des instances hiérarchiques dont les interventions dans le mouvement syndical ont vite touché les limites de leur efficacité, comprendre les causes et les effets de l'évolution des militants d'origine chrétienne dans leurs analyses de la société et dans leurs options économiques.

A la fin du XIXe siècle, l'Eglise catholique qui défend des positions politiques réactionnaires ou conservatrices est entièrement coupée de la classe ouvrière qui se reconnaît dans les mouvements socialistes [1]. Si l'anticléricalisme des organisations ouvrières naissantes est fort, l'une des raisons importantes en est certainement l'attitude politique des chrétiens. C'est dans ce contexte que se pose la question du syndicalisme pour l'Eglise.

Le pape Léon XIII, dans l'encyclique *Rerum novarum* (1891), ne méconnaît pas la condition ouvrière de son époque. Il parle d'une « *situation d'infortune et de misère imméritée* ». Mais, partant de ce constat, toute la première partie de l'encyclique vise à dénoncer un faux remède aux problèmes sociaux, le socialisme : en effet, les socialistes « *poussent à la haine jalouse des pauvres contre ceux qui possèdent* » et veulent détruire le droit naturel de propriété. La deuxième partie situe le vrai remède, que l'Eglise connaît et qu'elle transmet à travers sa doctrine : les hommes doivent être patients devant l'inégalité *naturelle* des conditions et la souffrance universelle, conséquence du péché. Les classes sociales doivent apprendre à collaborer : « *L'erreur capitale dans la question présente, c'est de croire que les deux classes sont ennemies nées l'une de l'autre, comme si la*

1. Cf. « L'Eglise et les travailleurs », **Cahiers de Meylan**, 1980/3, 58 p. (Centre Théologique, 15 chemin de la Carronnerie, 38246 Meylan Cedex).

nature avait armé les riches et les pauvres pour qu'ils se combattent mutuellement dans un duel obstiné. (...) Dans la société, les deux classes sont destinées par la nature à s'unir harmonieusement et à se tenir mutuellement dans un parfait équilibre ». Pour y parvenir, chaque classe doit observer certains devoirs : bien faire son travail et, pour l'ouvrier, revendiquer sans violences ni séditions, pour le patron, respecter la dignité de l'ouvrier et lui donner un juste salaire. Le riche a également un devoir de charité envers le pauvre.

La dernière partie de l'encyclique est un encouragement à la création de syndicats chrétiens, constitués soit sous forme de syndicats mixtes patrons-ouvriers, soit sous forme de syndicats séparés. Ces associations doivent viser l'amélioration de la condition ouvrière, « *soulager efficacement l'indigence et opérer un rapprochement entre les deux classes* ». Mais les catholiques ne peuvent que choisir d'adhérer à des syndicats chrétiens, car les associations ouvrières existantes, « *ordinairement gouvernées par des chefs occultes* », sont anti-chrétiennes et mettent en péril l'ordre social. En France, le développement des syndicats chrétiens doit beaucoup à l'impulsion donnée par cette encyclique.

I

syndicalisme chrétien et église jusqu'à la libération

A la fin du XIXe siècle et au début du XXe, des syndicats chrétiens apparaissent surtout parmi les employés et dans les industries textiles à emploi féminin, dans les régions à forte implantation catholique. Ils sont autant des organes de placement, de formation, d'aide mutuelle et des groupes de persévérance religieuse que des instruments de défense des revendications. Par ailleurs, il arrive qu'ils naissent à l'occasion de grèves, avec l'aide de la bourgeoisie catholique locale, et ils incitent alors à la reprise du travail.

un caractère confessionnel qui va de soi

En 1919, les syndicats à base confessionnelle se regroupent et créent la Confédération Française des Travailleurs Chrétiens dont les statuts font référence à « *la doctrine sociale définie dans l'encyclique* Rerum novarum » [2]. Pour favoriser le développement de la personne humaine, la

2. L'adjectif « chrétien » a été préféré à celui de « catholique » pour tenir compte de la situation des syndicats chrétiens d'Alsace-Lorraine. La C.F.T.C. est donc ouverte en principe aux travailleurs de religion protestante.

C.F.T.C. veut mettre en œuvre certaines transformations sociales, de sorte que les conditions de la production ne se fassent pas au détriment de la construction de l'homme. Les statuts indiquent l'esprit dans lequel se situe la C.F.T.C. naissante : un syndicalisme d'inspiration chrétienne, réformiste, partisan d'améliorations de la condition ouvrière par des négociations entre les syndicats ouvriers et patronaux d'une même profession [3].

Jusqu'à la seconde Guerre mondiale, la C.F.T.C. reste très liée à l'Eglise catholique. Elle a un conseil théologique consultatif qui est censé s'assurer que la centrale ne dévie pas dans son interprétation théorique et pratique de la doctrine sociale de l'Eglise. De même, auprès de chaque syndicat local, il y a un aumônier du travail. Les congrès départementaux commencent par une prière commune. Le dimanche matin est réservé à la messe, spécialement célébrée pour les congressistes. Quant au recrutement des syndiqués, il ne se fait pas beaucoup à partir de l'action dans l'entreprise, mais plutôt à partir des organisations chrétiennes. Le syndicat est souvent une suite du patronage.

Pendant cette période, le caractère confessionnel de la C.F.T.C. n'est pratiquement jamais discuté. Il semble aller de soi dans un climat général où politique et religion sont étroitement liées. Si l'on est catholique, on ne peut être que conservateur ou modérément réformiste. On ne peut être à la fois catholique pratiquant et militant politique de gauche ou adhérent aux syndicats qui se réclament du marxisme. L'incompatibilité semble totale entre socialisme et christianisme. Dans ces conditions, le seul syndicalisme possible pour un catholique serait celui de la C.F.T.C. L'Eglise, pour être présente sur le terrain social, ne peut imaginer d'autre solution que la mise en place de ses propres institutions politiques et sociales.

l'épreuve de la guerre

A la Libération, en revanche, le caractère confessionnel commence à poser problème, pour deux raisons principales [4]. Pendant la guerre, une large partie de la hiérarchie a admis le régime de Vichy alors que la plupart des militants C.F.T.C. l'ont refusé. Beaucoup d'entre eux ont participé à la Résistance et se sont, à cette occasion, retrouvés aux côtés des syndica-

3. Dès ses origines, la C.F.T.C. a refusé les syndicats mixtes patrons-ouvriers et a dû lutter pour faire admettre son indépendance et même son existence, parfois contestée par des milieux patronaux catholiques.

4. Nous avons, dans ces pages, beaucoup utilisé G. ADAM, « La C.F.T.C. 1940-1958 », **Cahier de la Fondation nationale des sciences politiques** 134, 1964, 311 p.

listes C.G.T. La guerre donne ainsi l'occasion de prendre conscience que le fait de partager la même foi et de s'inspirer des mêmes valeurs sociales n'aboutit pas aux mêmes choix politiques. La doctrine sociale de l'Eglise ne suffit pas, non plus, à donner une orientation claire à la C.F.T.C. La base du recrutement ne devrait donc plus être confessionnelle, mais se faire autour d'une conception du syndicalisme et d'une analyse de la société. Ainsi, les militants C.F.T.C. redécouvrent une idée de Marc Sangnier, fondateur du Sillon, qui déclarait déjà au début du siècle : « *Ouvrir un syndicat aux seuls catholiques, c'est admettre des hommes qui, unis sans doute sur le terrain religieux, sont en fait très divisés sur le terrain social. (...) Tous les catholiques ne sont pas des démocrates ; or, pour faire œuvre démocratique, il faut des démocrates* » [5].

En outre, de jeunes militants jocistes, marqués par le Front Populaire et par la guerre, adhèrent à la C.F.T.C. à la Libération et y occupent rapidement des postes de responsabilité. A la différence de leurs aînés dans le syndicat, ils ne sont pas des inconditionnels d'un syndicalisme confessionnel. S'ils viennent à la C.F.T.C., ce n'est pas parce que cette organisation est chrétienne, mais plutôt parce qu'ils critiquent la politisation de la C.G.T. et ses liens avec le Parti communiste. Pour eux, leur syndicat n'a d'avenir que s'il se transforme : il doit devenir plus ouvrier, alors qu'il est encore surtout une confédération d'employés. Pour devenir plus ouvrier, il doit s'ouvrir aux non-croyants et, par conséquent, devenir plus indépendant de l'Eglise catholique.

premières réactions d'indépendance à l'égard de l'église

Les années de l'après-guerre sont donc marquées, à l'intérieur de la C.F.T.C., par une longue opposition entre une majorité fidèle aux orientations traditionnelles et une minorité favorable à l'évolution de la centrale [6]. Les occasions de friction sont très nombreuses. Pour les minoritaires,

5. Cité dans **Le mouvement ouvrier 1815-1976**, Paris, Montholon-Services, 1977, p. 115.
6. Les minoritaires se regroupent autour des **Cahiers Reconstruction**. Parmi eux, on trouve dès le départ le Syndicat général de l'éducation nationale autour de P. Vignaux, la Fédération de la métallurgie autour de C. Savouillan, celle du gaz-électricité autour de F. Hennebicq. Sur les thèses de la minorité, cf. P. VIGNAUX, **De la C.F.T.C. à la C.F.D.T. Syndicalisme et socialisme. Reconstruction (1946-1972)**, Paris, Ed. Ouvrières, 1980, 214 p., mais aussi H. HAMON, P. ROTMAN, **La deuxième gauche. Histoire intellectuelle et politique de la C.F.D.T.**, Paris, Ed. Ramsay, 1982, 447 p.

il ne s'agit pas seulement de déconfessionnaliser la C.F.T.C. et d'assurer son indépendance à l'égard de l'Eglise, il s'agit aussi de construire une organisation syndicale de masse, s'appuyant sur une doctrine économique et politique renouvelée.

Sous leur influence, le congrès de 1947 accepte d'apporter aux statuts des modifications qui réalisent une première ouverture[7]. On ne fait plus référence à « *la doctrine sociale définie dans l'encyclique* Rerum novarum », mais simplement aux « *principes de la morale sociale chrétienne* ». On ne parle plus de « *la paix sociale nécessaire à la prospérité de la patrie* », mais de « *la préoccupation de préparer un idéal de paix en faisant prévaloir un esprit de fraternité et les exigences de la justice* ». La formule de 1920 selon laquelle la C.F.T.C. « *entend réaliser ces transformations non par la lutte des classes, mais par l'éducation et la collaboration des éléments producteurs* » est remplacée par la phrase suivante : « *Elle entend accomplir ces transformations, non par le développement systématique des antagonismes de classe, mais par une organisation économique conçue de telle manière que la dignité et l'indépendance des travailleurs et de leurs groupements y soient intégralement respectées* ». Enfin, le nouvel article premier des statuts se termine par une déclaration d'indépendance : « *Bornant strictement son action à la défense et à la représentation des intérêts généraux du travail, la Confédération assume la pleine responsabilité de cette action, qu'elle détermine indépendamment de tout groupement extérieur, politique ou religieux* ».

Modification des statuts toute en nuances, on le voit, mais symptomatique d'évolutions qui se dessinent vers une indépendance plus grande à l'égard de l'Eglise et vers une pensée réformiste plus affirmée. Il s'agit néanmoins d'un texte de compromis entre majorité et minorité. Pour la première, l'essentiel est préservé, à savoir l'esprit du syndicalisme chrétien ; pour la seconde au contraire, un premier pas est franchi, mais il faudra continuer la bataille pour une véritable déconfessionnalisation, qui seule permettra la naissance d'un syndicalisme de masse, démocratique, antitotalitaire et solidement implanté en milieu ouvrier. D'ailleurs, le recrutement change après la guerre. Les fédérations d'industrie, à forte présence ouvrière, se développent, tandis que les signes extérieurs de l'appartenance catholique vont en se raréfiant (comité théologique, aumôniers du travail, messe et prières pendant les congrès).

7. On trouvera des extraits des statuts successifs de la C.F.T.C. et de la C.F.D.T. dans **La C.F.D.T.**, Ed. du Seuil, 1971, pp. 56-63.

stratégie d'influences réciproques

De fait, des débats internes très vifs continuent d'opposer majoritaires et minoritaires sur cette question de la déconfessionnalisation. Gaston Tessier, président de la C.F.T.C., intervient plusieurs fois, notamment en 1948 et en 1952, pour réaffirmer le caractère confessionnel de la centrale ; il rappelle le soutien dont elle bénéficie de la part de l'Eglise de France et la nécessité de continuer à recruter des adhérents dans les milieux catholiques. Pour lui et pour la majorité, il est plus important de réaffirmer les principes chrétiens du syndicalisme que de chercher son extension en milieu ouvrier.

G. Tessier entretient de bons rapports avec la hiérarchie catholique, sans qu'on puisse parler de directives et de contrôle étroit de celle-ci sur la C.F.T.C. Mais il y a des influences réciproques. Le président informe l'épiscopat sur les problèmes sociaux et les mentalités ouvrières, il peut parfois influencer certaines décisions ou prises de positions, voire certaines nominations d'évêques. Mais l'Eglise de France exprime aussi ses préoccupations à la C.F.T.C. : pour elle, le syndicalisme chrétien permet de préserver les travailleurs d'influences néfastes, notamment celles du syndicalisme de lutte des classes. C'est pourquoi l'épiscopat, dans sa majorité, souhaite que le syndicalisme chrétien n'évolue pas vers des positions trop neutres, trop laïques, et qu'il conserve des références à la doctrine sociale de l'Eglise. A plusieurs reprises jusqu'en 1955, des documents épiscopaux encouragent les catholiques à adhérer à la C.F.T.C. plutôt qu'aux autres confédérations : « *L'Eglise ne peut accepter que l'on ne tienne pas compte, dans un choix d'ordre temporel, des préoccupations supérieures d'ordre moral, spirituel. C'est dans ce sens qu'elle a toujours encouragé les syndicats qui peuvent s'inspirer de l'esprit chrétien et qu'elle engage les catholiques à y adhérer. (...) A noter que le fait que l'esprit chrétien anime un syndicat ne le confessionnalise pas. Il peut recevoir des membres qui ne sont pas chrétiens et il prend ses options librement dans son domaine temporel* » [8]. La hiérarchie appuie donc le syndicalisme chrétien et son développement, mais, en même temps, elle ne cherche pas à le contrôler trop étroitement. Elle reconnaît qu'il a sa liberté de décision dans l'action

8. « Directoire pastoral en matière sociale » adopté par l'Assemblée plénière de l'épiscopat le 27 avril 1954, nn. 168 et 170.

quotidienne, de telle sorte qu'elle n'est pas engagée par les prises de positions syndicales [9].

Cette stratégie d'influences réciproques entre l'épiscopat français et la C.F.T.C. reposait en grande partie sur la personnalité de G. Tessier. A partir de 1953, celui-ci perd le contrôle de la centrale et quitte la présidence qui sera désormais assurée par Maurice Bouladoux, soucieux de trouver des positions de compromis entre majorité et minorité pour éviter des menaces de scission ou de départ de la minorité.

II

la transformation de la c.f.t.c. en c.f.d.t.

Notons tout d'abord que les militants de cette époque n'aiment pas baptiser le congrès de 1964, congrès de la déconfessionnalisation. Ils préfèrent parler du *congrès de l'évolution* car, à leurs yeux, la déconfessionnalisation était déjà largement accomplie avant 1964. La C.F.T.C. avait conquis son indépendance à l'égard de l'Eglise catholique et elle était ouverte aux non-croyants. Le congrès de la métallurgie en 1960 pose bien le problème de l'évolution : « *D'organisation destinée aux chrétiens, la C.F.T.C. est devenue organisation chrétienne ouverte aux non chrétiens, puis organisation indépendante se référant à la morale sociale chrétienne : le moment n'est-il pas venu de faire un pas supplémentaire vers une centrale syndicale s'inspirant des valeurs partagées par des chrétiens, des socialistes, des humanistes ?* » [10].

les raisons de faire le pas

Au moins deux raisons poussent à cette évolution, à ce « pas supplémentaire ». Garder les références chrétiennes limite le *recrutement*, car l'image de marque, la vitrine, la façade de la C.F.T.C. restent confessionnelles. De ce fait, certains travailleurs la considèrent encore comme « le syndicat des curés » et refusent d'y adhérer. Or, les valeurs qui fondent le syndicalisme chrétien peuvent tout à fait être partagées par d'autres. Il convient donc

9. Sur cette question, outre le livre de G. ADAM, déjà cité, voir l'article de M. DAVID, « Catholicisme et action syndicale ouvrière », **Cahier de la Fondation nationale des sciences politiques** 130, 1965, pp. 177-201.
10. Cité dans **Le mouvement ouvrier 1815-1976, op. cit.**, p. 182.

de créer une grande centrale sur la base d'une certaine conception de l'homme et de la société [11].

D'autre part, les militants chrétiens et la hiérarchie elle-même ont évolué dans leurs conceptions des *rapports entre l'Eglise et le monde* [12]. Il n'est plus évident pour beaucoup que le meilleur témoignage de la foi dans le monde doive passer par l'entretien d'un réseau dense d'institutions chrétiennes. L'Eglise doit affirmer sans relâche ses positions, elle se doit d'être missionnaire. Mais elle n'a pas à régenter l'ordre social. Les militants chrétiens sont suffisamment adultes et responsables pour vivre leur foi et leurs engagements humains dans des institutions laïques et neutres, d'autant plus qu'ils ne partagent pas tous les mêmes options politiques et qu'ils se diversifient de plus en plus dans leurs orientations. En fait, l'épiscopat français a abandonné dès 1955 ses encouragements officiels à la C.F.T.C. ; en 1964, il n'a pas pris officiellement position, ni pour ni contre l'évolution. Il a respecté l'indépendance des syndicalistes.

Pourtant un certain nombre de militants refusent cette évolution. Ils ont l'impression que changer l'appellation, abandonner les références chrétiennes, c'est brûler son drapeau, renier son identité : pour eux, le syndicalisme chrétien est une mystique. De plus, les références chrétiennes donnent à l'organisation des garanties de solidité doctrinale. L'enseignement social de l'Eglise est, selon eux, le meilleur rempart contre l'idéologie marxiste. Les motifs politiques et religieux se mêlent donc dans le refus comme dans l'acceptation de l'évolution.

des principes chrétiens aux valeurs humaines

Au congrès de 1964, les partisans du changement l'emportent avec 70 % des mandats. Le congrès adopte un préambule aux statuts, grande déclaration de principes qui explicite les valeurs fondant le syndicalisme C.F.D.T. et qui marque bien à la fois la continuité et l'évolution : « *La confédération affirme sa volonté d'être une grande centrale démocratique*

11. E. Descamps, alors secrétaire général de la C.F.T.C., estimait que, la C.F.D.T. une fois créée, il serait possible d'envisager l'unité syndicale avec F. O., cette unification permettant d'avoir en France une seconde confédération aussi influente que la C.G.T. Cf. le livre autobiographique de E. DESCAMPS, **Militer**, Paris, Fayard, 1971, pp. 102-104.
12. Voir à ce sujet le numéro de novembre 1964 de **La Chronique sociale de France**, « L'évolution du syndicalisme ouvrier et la C.F.T.C. », plus spécialement l'article de M. ALLEGRE, « La C.F.T.C. et le problème de la sécularisation », pp. 427-446.

répondant pleinement aux aspirations des travailleurs. Soulignant les apports des différentes formes de l'humanisme, dont l'humanisme chrétien, à la définition des exigences fondamentales de la personne humaine et de sa place dans la société, elle entend développer son action en restant fidèle à un syndicalisme idéologique fondé sur ces exigences qui demeurent les siennes. Sur ces bases, elle est résolue à poursuivre sa lutte pour les droits essentiels de l'homme, de la famille et des groupes dans le respect des devoirs qui en découlent » [13].

Dans l'article premier des statuts, la référence aux principes de la morale sociale chrétienne est remplacée par la formule suivante : « *La confédération réunit des organisations syndicales ouvertes à tous les travailleurs résolus, dans le respect mutuel de leurs convictions personnelles, philosophiques, morales ou religieuses, à défendre leurs intérêts communs et à lutter pour instaurer une société démocratique d'hommes libres et responsables* » [14].

La déconfessionnalisation des statuts et du sigle s'accompagne donc de l'affirmation d'un certain nombre de valeurs humaines. La C.F.D.T. se veut contestatrice des structures sociales qui ne permettent pas le développement de la personnalité individuelle, qui ne donnent pas des chances égales à tous, qui monopolisent le pouvoir au profit d'une minorité. Elle affirme combattre « *toutes les formes de capitalisme et de totalitarisme* », mais elle le fait « *sans poursuivre par principe un développement systématique des antagonismes existant dans la société* ». Au niveau idéologique et politique, l'évolution n'est pas achevée en 1964. Ainsi l'option socialiste de la C.F.D.T. est encore hésitante. Il nous faut maintenant revenir plus en détail sur l'évolution des positions économiques de la C.F.T.C. Nous verrons ainsi que, parallèlement à la déconfessionnalisation, s'est opérée une radicalisation dans ce domaine aussi.

13. Cf. **La C.F.D.T., op. cit.**, p. 59. Marquer la continuité était nécessaire pour rallier le plus de suffrages possibles au projet de modification. Néanmoins 30 % voteront contre et 10 % environ feront scission et créeront une C.F.T.C.-maintenue.

14. A noter que la C.F.D.T. reste alors adhérente à la Confédération internationale des syndicats chrétiens, laquelle se transforme en 1969 en Confédération mondiale du travail. Mais devant les perspectives trop réformistes de la majorité des adhérents de la C.M.T., la C.F.D.T. quitte finalement cette internationale syndicale en 1979.

III

évolutions du projet économique

Jusqu'en 1936, la C.F.T.C. n'a pas de programme économique cohérent. Bien sûr, elle se reconnaît dans les principes du catholicisme social, mais elle ne propose pas de réflexion approfondie sur le rôle économique de l'Etat. Elle s'intéresse beaucoup plus à l'organisation des rapports entre patronat et syndicat ouvrier au niveau des branches professionnelles qu'à l'intervention économique du pouvoir central. Le grand slogan de la C.F. T.C. de cette époque, « le syndicat libre dans la profession organisée », révèle, par la négative, une méfiance à l'égard de toute intrusion étatique. En accord avec la doctrine de l'Eglise, les syndicalistes admettent que l'Etat doit légiférer pour interdire certaines injustices et pour protéger les plus faibles, mais qu'il n'a pas à régenter toute l'économie ; il doit respecter la liberté des acteurs et n'intervenir que pour corriger les abus et les excès. La situation normale est l'entente entre partenaires sociaux, sans que l'Etat ait besoin d'imposer ses arbitrages.

paritarisme et décentralisation

Au début des années 1930, devant la montée de la crise économique, la C.F.T.C. est amenée à préciser ses options. Elle publie en janvier 1936 un plan qui traduit une prise de conscience de la nécessaire régulation de l'économie. Ses finalités humanistes y sont nettement affirmées : l'économie doit être au service de l'homme, de son développement ; elle ne doit pas servir d'abord à l'enrichissement d'une minorité. Ce plan exprime bien aussi le refus d'une intervention économique dirigiste. Outre des réformes de la condition ouvrière, la C.F.T.C. propose un cadre formel de régulation à travers la création d'un conseil national économique, constitué par les partenaires sociaux et les pouvoirs publics, chargé de réglementer et de contrôler l'économie, chargé aussi de faire des propositions de réforme au parlement. Elle propose parallèlement la création d'un conseil supérieur du travail, organe de consultation en matière professionnelle et sociale. Ces deux conseils ont chacun des sections professionnelles. Sur ce même modèle, des conseils devraient aussi être créés dans chaque région.

La C.F.T.C. est ici fidèle à ses positions corporatistes : non pas un corporatisme fasciste, qui nie la liberté des organisations syndicales, mais un néo-corporatisme, une organisation économique et professionnelle bâtie sur la libre discussion des partenaires sociaux. Ce plan a donc deux axes

fondamentaux : paritarisme et décentralisation. Mais il vise aussi à se démarquer par rapport à celui de la C.G.T. dont il critique notamment les projets de nationalisation des industries clefs et du crédit. Ce sont des « solutions extrêmes » qui risquent de conduire à l'étatisation de la société. Par contre, la C.F.T.C. verrait bien une gestion des grandes entreprises d'intérêt public par les représentants des salariés, des usagers et de l'Etat.

pour une planification démocratique

La période de la seconde Guerre mondiale a non seulement permis à la C.F.T.C. de prendre quelques distances par rapport à la hiérarchie catholique, elle a aussi favorisé l'évolution de ses thèses économiques. En effet, ayant participé à la Résistance et soutenu le programme du C.N.R., la C.F.T.C. se montre à la Libération, devant les nécessités de la reconstruction du pays, plus réceptive aux réformes et à l'interventionnisme économique. Elle se déclare favorable à la planification souple qui se met en place. Elle admet aussi que certaines nationalisations sont légitimes.

Dans les années qui suivent, son programme économique sera une occasion de tension entre la majorité et la minorité. Ayant affirmé au congrès de 1953 que la doctrine sociale de l'Eglise donnait des principes, mais ne définissait ni un programme d'action, ni une conception rationnelle de la société, la C.F.T.C. se trouve amenée à préciser, dans les années suivantes, ses positions économiques et politiques. La minorité insiste pour faire reconnaître l'idée de socialisme démocratique, alors que la majorité se rallierait plutôt à des solutions de troisième voie, un capitalisme social, un capitalisme aménagé.

Il faudra attendre le congrès de 1959 pour que les thèses de la minorité l'emportent. Un rapport important y est adopté, *Pour une planification démocratique*, qui précise le programme économique du syndicat [15]. L'économie doit être organisée, planifiée, mais sans tomber dans une planification totalitaire. Le système doit concilier la liberté économique des individus et les nécessités d'un développement au service de tous, qui ne soit pas fondé sur les profits et le pouvoir d'une petite minorité privilégiée. Il doit permettre « *la satisfaction des besoins de bien-être et de culture des masses populaires* ». De ce fait, les industries de base et les monopoles doivent être socialisés en utilisant des formes variées de propriété collective. Le rapport de 1959 reconnaît que la maîtrise de l'éco-

15. Rapport publié en partie dans **La C.F.D.T.**, **op. cit.**, pp. 64-96.

nomie suppose la maîtrise des investissements. La fonction d'investissement doit donc devenir une fonction publique, ce qui implique « *la nationalisation de la totalité du système bancaire et de crédit* ». Pour que cette planification démocratique de l'économie devienne réalité, il convient de décentraliser le pouvoir et de donner de réels moyens de contrôle économique aux organisations syndicales.

le dernier pas

Après que les positions de la minorité se sont imposées à la centrale dans les années 1960, les évolutions s'accélèrent. Les ambiguïtés qu'entretenaient les références chrétiennes ayant disparu, la doctrine économique et politique défendue par la C.F.D.T. peut progressivement s'infléchir. C'est le congrès de 1970 qui marque véritablement le passage de la C.F.D.T. dans le camp socialiste. L'analyse de la société est désormais clairement faite en termes de lutte des classes. Le capitalisme est analysé comme étant un ensemble articulé d'exploitation économique, de domination politique, d'aliénation culturelle. Le socialisme défendu par la C.F.D.T. s'appuie sur trois piliers : la propriété sociale des moyens de production, l'autogestion, la planification démocratique.

En cinquante ans, le mouvement syndical d'origine chrétienne est donc passé d'une doctrine de collaboration à un syndicalisme de lutte des classes. Mais peut-on dire que la C.F.D.T. actuelle n'est en rien tributaire de son passé ? Rien n'est moins sûr. Aujourd'hui encore, les militants chrétiens y sont nombreux. S'ils ne déterminent pas leurs options par rapport à la doctrine sociale de l'Eglise, ils ont été marqués par la « culture catholique » [16]. On peut notamment penser que l'insistance autogestionnaire n'est pas sans rapport avec les origines de la C.F.D.T. Celle-ci reste fidèle à une conception de la société où les responsabilités ne sont pas monopolisées par une bureaucratie. Elle continue, dans le socialisme, à refuser une étatisation des structures économiques et sociales qui conduirait, selon elle, à l'étatisation de la société elle-même.

pierre bréchon

16. Cf. P. VALLIN, « Le catholicisme actuel face à la C.F.D.T. » dans l'ouvrage collectif **La C.F.D.T. en questions**, Paris, Ed. Gallimard, 1984, 246 p.

pour une économie humaine
le projet et l'œuvre de joseph lebret

La place originale qu'occupe le Père Lebret (1897-1966), l'un des fondateurs du mouvement Economie et Humanisme, ne se mesure bien que sur l'arrière-plan des positions traditionnelles du catholicisme en matière d'économie. Depuis l'époque de son action auprès des pêcheurs de la côte bretonne, Lebret a été conduit à reconnaître de plus en plus l'importance spécifique, structurale, de l'instance économique. Travaillant « à partir du marxisme », *il a mis au point une méthode par enquêtes qui vise à la fois la connaissance de la réalité socio-économique et l'engagement des groupes concernés par le changement de cette réalité. Par la suite, il a été souvent appelé à collaborer aux plans de développement de régions ou de pays entiers et il a imprimé sa marque personnelle à certains documents conciliaires et à l'encyclique* Populorum progressio. *Dix-huit ans après la mort de Lebret, qu'en est-il de sa vision d'un développement harmonisé et d'une civilisation solidaire ? Devant la tentation actuelle de repli sceptique ou de solutions palliatives, la question éthique que son œuvre continue de poser est celle de la possibilité de rassembler les personnes, les groupes et les autorités responsables sur un projet collectif mobilisateur.*

La tradition catholique prend très difficilement en compte les réalités économiques dans toutes leurs dimensions. A cela il y a plusieurs raisons. Cette tradition s'enracine principalement dans le Nouveau Testament. Or le message de Jésus est d'abord spirituel. Il appelle à une conversion du cœur et ouvre à une espérance et à une attente. La dominante eschatologique de ce message relativise considérablement le temporel en général et l'économique en particulier : « *Voyez les lys des champs* », « *Faites-vous des amis avec le malhonnête argent* ». La première communauté chrétienne, celle de Jérusalem, nous est donnée en exemple : « *Tous les frères n'avaient qu'un cœur et qu'une âme et tous mettaient leurs biens en commun* ». Mais les *Actes des Apôtres* qui en parlent avec admiration sont bien obligés de reconnaître que ce fut un fiasco économique dont les conséquences auraient pu être dramatiques si saint Paul ne s'était pas chargé d'aller mendier au profit des frères de Jérusalem auprès de toutes les communautés du bassin méditerranéen. Sans doute excédé par cette corvée, ne déclara-t-il pas un jour : «*Que celui qui ne travaille pas ne mange pas*» ? La formule a eu un certain succès, puisqu'on la retrouve aujourd'hui dans la constitution du pays qui fut la Sainte Russie.

hugues puel

une tradition en porte à faux

Le catholicisme s'est développé pendant des siècles dans des sociétés dominées par la religion. Au tournant des XVe et XVIe siècles, l'économie a pris un rôle croissant avec le développement du capitalisme commercial fournissant ses bases au capitalisme industriel des XVIIIe et XIXe siècles, lequel aboutit à son tour à un capitalisme financier international. Les grandes œuvres et les grandes synthèses théologiques se sont donc constituées avant les transformations économiques majeures de l'humanité. La lecture actuelle des écrits de saint Thomas d'Aquin ne nous enseigne pas grand chose sur une économie dont la réalité commerciale, industrielle, financière moderne n'existait pas encore et dont la constitution spécifique comme savoir, l'économie politique, devait attendre jusqu'au XVIIIe siècle pour s'opérer. On y trouve néanmoins des discernements sur la justice d'une extraordinaire profondeur, et sa doctrine de la propriété s'inspire d'une théologie de la création selon laquelle les biens de la terre sont destinés à l'ensemble de l'humanité : ce principe est reconnu comme plus fondamental que celui d'une appropriation privée, pourtant légitime et justifiée par les nécessités d'une bonne gestion. Mais ces éléments n'occupent que quelques pages d'une *Somme théologique* de plusieurs volumes.

La synthèse catholique, qui était donc faite quand sont apparues les sociétés modernes, a été prise à revers par la nouveauté économique de l'industrialisation et du capitalisme, comme elle le fut par la nouveauté politique de la démocratie représentative. Faut-il rappeler avec Jean-Baptiste Duroselle que la question sociale a été soulevée dans l'Eglise catholique vers les années 1820 par des prélats légitimistes horrifiés par les conséquences sociales des débuts de l'industrialisation en France ? Lamennais ne s'est plus intéressé à la question sociale à partir du moment où il s'est rallié à la démocratie et au libéralisme politique et philosophique [1]. Des catholiques ont été conscients de ces problèmes tout au long du XIXe siècle, mais ils les voyaient presque tous comme conséquences déplorables d'une nouvelle réalité économique qui était à condamner puisqu'elle avait détruit les équilibres anciens. Le refus et la condamnation étaient évidemment des obstacles majeurs à la compréhension d'une société dont l'histoire était marquée plus que jamais par l'économique.

1. J.-B. DUROSELLE, **Les débuts du catholicisme social**, Paris, P.U.F., 1951, pp. 39-40 sur Lamennais. Voir aussi A. BIELER, **Chrétiens et socialistes avant Marx**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1982, et la critique de E. POULAT dans **Recherches et Documents du Centre Thomas More** 39, septembre 1983.

Dans l'Eglise catholique, la doctrine sociale proposée de *Rerum novarum* (1891) à Vatican II a joué un rôle ambigu. Sous un certain aspect, cet enseignement officiel s'est efforcé de prendre en compte quelques dimensions de la réalité économique : le syndicalisme, les nationalisations, l'intervention de l'Etat. De ce point de vue, il a fonctionné comme un cours de rattrapage en modernité et il a choqué une bonne partie du public catholique. Dans *Le journal d'un curé de campagne* de Bernanos, le curé de Torcy, évoquant *Rerum novarum*, dit à son jeune confrère : « *Nous avons cru sentir la terre trembler sous nos pieds* ». Mais sous un autre aspect, cette doctrine se révèle incapable de comprendre la réalité économique. Lorsque Léon XIII veut justifier la propriété privée, il le fait en s'appuyant sur la légitimité de s'approprier les fruits d'un travail conçu comme privé et individuel. Cet argument, compréhensible dans une économie paysanne individualiste, perd sa force dans le système de la division du travail et de l'industrie : « *Oui, comme dit Léon XIII, travail et propriété sont liés, mais alors à travail socialisé, propriété socialisée. Le passage de l'outil à la machine transforme l'homme* », écrit le Père Chenu [2].

C'est dans cette tradition qu'il faut situer Joseph Lebret pour le comprendre. Il s'y rattache par ses racines de Breton, d'officier de la Royale, de dominicain. Mais il introduit quelque chose de nouveau qu'il greffe sur le vieux tronc catholique : la prise en compte de la réalité économique dans toutes ses dimensions. Nous le constaterons à travers les grandes étapes de sa vie : le mouvement de Saint-Malo, la création d'Economie et Humanisme, le combat pour le développement solidaire. L'analyse de chacune de ces étapes nous permettra de réfléchir aux rapports du catholicisme et de l'économie et d'éclairer la situation actuelle de ces rapports.

I

du mouvement de saint-malo à économie et humanisme

L'action menée par Lebret avec les pêcheurs de la côte bretonne affrontés à la crise économique pendant les années 1930 mériterait une étude historique approfondie. Toutes ses intuitions et les germes de l'action qu'il

2. M.-D. CHENU, **La doctrine sociale de l'Eglise comme idéologie**, Paris, Ed. du Cerf, 1979, p. 42.

mènera jusqu'à sa mort en 1966 s'y trouvent. Nous n'en retiendrons ici que les aspects qui concernent notre réflexion[3].

mise en place d'un mouvement syndical

Lorsque le lieutenant de vaisseau Louis Joseph Lebret, après six années de formation dominicaine à Angers et en Hollande, est envoyé par ses supérieurs au couvent de Saint-Malo en 1929, il prend conscience très rapidement de la misère des petits pêcheurs de la côte bretonne. La crise qui frappe l'économie mondiale atteint très gravement les pêches maritimes. Après dix années d'une prospérité due à la fois à la reconstitution de la faune marine pendant la guerre et à la modernisation de l'équipement, la conjoncture s'est retournée : le marché n'absorbe plus la production ; le progrès de la motorisation engendre le chômage ; les importations concurrencent sévèrement certaines catégories de pêcheurs. André Chomel décrit ainsi l'action de Lebret face à cette situation : « *Sa démarche aura un point de départ purement apostolique, avec toute l'ambiguïté d'une volonté de reconquête des âmes et d'une lutte contre la C. G. T., collectiviste et athée, qui " prend " les ports à la faveur de la crise. Cette démarche évoluera rapidement, d'abord vers la bataille humaine à but apologétique, puis vers une bataille pour l'homme, tout simplement* ». Il y a eu, selon Chomel, deux phases dans cette action : « *Une période de mise en place d'un dispositif multiforme, qui couvre les années 1929-1935. Dispositif à but apostolique d'abord, qui deviendra puissamment clérical* » ; puis, dans une deuxième phase, « *à partir de 1935, une vigoureuse action de modification de la politique des pêches et de transformation de leur organisation* ».

Cette action s'inscrit fortement dans deux mouvements de l'époque, celui de l'Action catholique et celui du catholicisme social. Lebret participera à la création de la Jeunesse Maritime Catholique (J.M.C.), fondée sur le modèle de la J.O.C. de l'abbé Cardijn. La question de la formation spirituelle des militants chrétiens dans le milieu professionnel de la pêche est pour

3. Sur cette période, cf. F. MALLEY, **Le Père Lebret : l'économie au service des hommes**, Paris, Ed. du Cerf, 1968 ; Th. SUAVET, **Actualité de L. J. Lebret**, Paris, Ed. Economie et Humanisme, Ed. Ouvrières, 1968 ; l'article de A. CHOMEL, « La période 1930-1942 : des débuts du mouvement de Saint-Malo à la fondation d'Economie et Humanisme », **Cahier de l'Association des amis du Père Lebret 1**, mai 1981. Toutes les archives disponibles autour de la personne et de l'action de Lebret ont été classées, puis données aux Archives nationales ; elles sont donc à la disposition des historiens.

lui essentielle. S'il se rattache ainsi au catholicisme social, son action et sa réflexion vont très vite en dépasser les limites.

En prenant en charge le milieu des petits pêcheurs de la côte bretonne, Lebret ne rencontre pas la question sociale, mais la crise économique du capitalisme. Au-delà des secours d'urgence indispensables dans un premier temps, il faut analyser la situation et mener une action au niveau de ses causes. La profession doit s'organiser : « *Nous ne cesserons de redire qu'une action concertée des usiniers, des mareyeurs et des pêcheurs est la condition de vie ou de mort des familles de la côte* », répète-t-il. Un syndicalisme vigoureux et libre doit se mettre en place, si libre même qu'il rompra avec la C.F.T.C. de Gaston Tessier à laquelle il voulut d'abord se rattacher. Une action au niveau législatif doit être menée pour protéger le marché contre les influences destructrices du commerce international. A la tête du syndicat des pêcheurs, Ernest Lamort, le collaborateur le plus intime de Lebret, engage plus de mille actions en justice au profit des marins pêcheurs rémunérés à la part, pour faire rectifier les comptes des pêcheurs présentés par les armateurs, voire ceux des gérants d'armement vis-à-vis de leurs bailleurs de fond. Lamort profita du Front Populaire pour réclamer la nationalisation des industries de l'iode alors très menacées, ce qui entraîna la fureur du Père Villain, jésuite de l'*Action populaire.*

Deux séries de mesures sont revendiquées : d'une part, l'obtention de dispositions protectionnistes, dites « mesures de tempête », destinées à assurer la survie des activités maritimes ; d'autre part, une action à plus longue portée pour structurer la profession au moyen de comités professionnels par types de pêches. Ces comités précorporatifs n'ont évidemment pas la faveur du Front Populaire, mais ils recevront une base légale avec le décret-loi du 24 mai 1938 et seront intégrés dans le dispositif législatif sous Vichy par une loi du 13 mai 1941, rédigée par Lebret lui-même. Aboli en 1944, ce dispositif sera repris pour l'essentiel par l'ordonnance du 14 août 1945.

Toute cette action professionnelle et politique donne lieu à une intense réflexion d'où sortira Economie et Humanisme. En 1936, le deuxième congrès social maritime à Saint-Malo porte sur la réorganisation de la profession. Il donne lieu à une publication collective intitulée *Anticipations corporatives.* En conclusion, Lebret y déclare : « *Nous sommes au terme de notre analyse. Vous avez vu la complexité du problème économique et social dans nos marines de commerce et dans nos pêches ; à chaque étape de notre analyse, nous avons constaté que les désordres avaient des raisons morales. Mais ceci ne serait qu'un thème rebattu si nous voulions ramener*

le problème économique à la morale individuelle. En notre société, la morale sociale est d'abord structurale »[4]. Il ne s'agit donc pas de prêcher la morale, mais d'agir sur les structures, car c'est le système économique lui-même qu'il faut transformer.

travailler à partir du marxisme

Lebret dépasse ici le catholicisme social, il découvre l'importance spécifique des forces économiques : on ne peut s'en tenir à leurs conséquences sociales, au « social palliatif », dira-t-on à Economie et Humanisme, ni à l'invocation des droits de la personne humaine. Mais cette découverte de l'économique a d'abord porté, comme le fait remarquer Chomel, sur une critique du capitalisme : « *Critique du développement anarchique du progrès technique, de la concurrence internationale, de l'anonymat du capital, en regard des besoins réels de l'homme et de la famille : besoins de sécurité et de stabilité* ».

La lecture de Marx va permettre à Lebret d'aller plus loin[5]. Racontant la naissance d'Economie et Humanisme, il évoque lui-même cet itinéraire dans un texte essentiel pour la compréhension de sa position : « *C'était le temps des conversations de Munich. D'un mois de convalescence passé à l'île de Berder, en plein golfe du Morbihan, je ramenais le grand désir, plus, la volonté, de fonder un centre international d'études sur le marxisme. J'avais choisi le marxisme pour sa position qui dialectiquement apparaissait comme une position clé : position d'antithèse massive et brutale entre la thèse débordée qu'était le capitalisme et la synthèse équivoque dont le national-socialisme se masquait. Centrer son effort sur le marxisme, c'était en réalité analyser et juger les trois mystiques conquérantes qui, ensemble, partaient à l'assaut du monde... En 1940, je renonçais à donner à Economie et Humanisme qui se préparait le nom de Centre d'études sur le marxisme. Sous cette étiquette, notre travail aurait été fatalement interprété comme un travail, soit* contre *le marxisme, soit* pour *le marxisme, soit* au-delà *du marxisme. Mon désir était seulement de travailler* à partir *du marxisme, sur l'objet nouveau détecté par lui dans le champ des sciences humaines et selon la méthode d'expérimentation objective préconisée ou du moins rêvée par son inspiration première : ce faisant, élaborer une doctrine et une méthode de ce que, faute d'un meilleur nom, j'appellais*

4. Collectif, **Anticipations corporatives**, Paris, Ed. Desclée De Brouwer, 1937, p. 230.
5. Dans la bibliothèque du Centre d'études Economie et Humanisme, on peut trouver une édition du **Capital** annotée de sa main.

"l'économie humaine". Par ailleurs, il s'agissait moins d'étudier historiquement une doctrine théorique que de la confronter avec les deux faits dont elle proclamait et dont j'apercevais la solidarité : le fait économique et le fait humain. Ainsi prit nom Economie et Humanisme »[6].

Ce texte est tout à fait limpide. La lecture approfondie de l'œuvre de Marx permet d'affronter la réalité économique dans toutes ses dimensions : celles des forces productives et du progrès technique, celle des rapports de production et des forces sociales en lutte dans la société. Cette prise en compte de l'économie dans toute son épaisseur classe Lebret à part dans le catholicisme social ; mais elle n'en fait pas pour autant un marxiste chrétien, à la mode des années 1970[7]. A cela, il y a une raison doctrinale et une raison de méthode. La raison doctrinale, c'est qu'il récuse la lutte des classes qui est incompatible avec la doctrine du bien commun. Lebret ne distinguait pas la lutte des classes comme fait de société qui existe bel et bien de la lutte des classes comme pratique qui, poussée à son terme, vise à détruire l'autre et aboutit au système totalitaire. Il refusait essentiellement cette haine de l'autre qui mène au totalitarisme. La raison de méthode, c'est qu'il promeut une connaissance de la réalité économique à partir de l'enquête qui constitue dans le même mouvement une technique de construction du savoir et une action de changement économique et social en direction du bien commun[8].

L'économie humaine n'est ni pour ni contre le marxisme, ni au-delà du marxisme. Elle part de la réalité économique, que Marx a le mieux cernée dans toutes ses dimensions, et elle applique à cette réalité une méthode originale : l'enquête socio-économique qui implique les acteurs concernés dans le processus même de l'enquête, c'est-à-dire dans la collecte des données, l'analyse des structures, la découverte des mesures à prendre pour passer d'une situation inhumaine ou moins humaine à une situation plus humaine. L'économie humaine n'est pas une lecture de Marx ou une exégèse de son œuvre, c'est la reconnaissance de l'objet scientifique qu'il a découvert, à savoir la société économique en ses profondeurs, et la volonté de connaître cet objet en évolution constante au moyen d'enquêtes qui mobilisent les personnes et les groupes sociaux concernés par cette évolution vers plus d'humanité.

6. **Economie et Humanisme** 17, janvier-février 1945, p. 115.
7. Cf. **Lumière et Vie** 117-118, « Chrétien marxiste », avril-août 1974.
8. Voir à ce sujet les remarques de M. GONIN, « L'enquête-participation comme stratégie du changement social », **Cahier de l'Association des amis du Père Lebret** 1, mai 1981, pp. 11-14.

II

de l'économie humaine à la civilisation solidaire

Sur la base de cette orientation, l'Association Economie et Humanisme est fondée à Marseille le 24 septembre 1941. Pour réaliser cette promotion d'une économie humaine, elle veut poursuivre des objectifs multiformes de recherche, de formation, d'animation, de diffusion, de conseil, d'engagement. L'ambition est grande, car toutes ces activités doivent être tenues ensemble et se féconder mutuellement.

les grands travaux

Le Manifeste de 1942 esquisse un programme de travail d'une ampleur encyclopédique. L'objectif de l'économie humaine y est affirmé avec force : *« Nous ne voulons pas plus d'une économie de la rareté systématiquement créée ou entretenue que d'une économie désordonnée de l'abondance. L'économie sans rareté est une utopie : les désirs humains resteront toujours multipliables et les biens apparaîtront toujours aux hommes comme limités. Mais nous voulons de toutes nos forces construire une économie de l'ordre humain où une masse de biens aussi étendue que possible soit répartie suivant l'ordre d'urgence des besoins de tous et non selon la hiérarchie des capacités de paiement »* [9]. Ecrites dans le contexte d'une économie de rareté, celui de la France défaite et occupée de 1942, ces lignes constituent déjà une critique de la société de consommation et de ses finalités inversées.

La revue *Economie et Humanisme* commence à paraître en mai 1942. En 1943, le Centre d'études s'installe dans la banlieue lyonnaise. Pendant les années d'occupation, ses membres réfléchissent principalement sur la méthodologie de l'enquête. A la Libération, des équipes se formeront autour des problèmes d'aménagement du territoire, qui donneront naissance dans un certain nombre de cas à des comités d'expansion. Installé à Eveux-sur-l'Arbresle, à 25 km de Lyon, à partir de 1945, le Centre mènera un travail important de réflexion, d'animation de sessions et de publication, tout en se livrant à des enquêtes dans différentes régions de France. Certains de ses membres travaillent sur Paris, tandis que Lebret prend en 1947 un premier contact avec l'Amérique latine en allant enseigner à l'Ecole libre des sciences politiques de Sao Paulo. C'est au Brésil qu'il découvrira les

9. **Manifeste d'Economie et Humanisme**, 1942, p. 19. Les signataires en étaient : Alexandre Dubois, Jean Gatheron, les Pères Lebret, Loew et Moos, René Moreaux, François Perroux, Gustave Thibon.

réalités du sous-développement et qu'il songera à donner à Economie et Humanisme une dimension internationale.

En 1957, l'Association, le Centre d'études et la revue se transfèrent à Caluire, tandis que Lebret travaille de plus en plus dans les pays du Tiers monde. L'année suivante, il publie son maître livre *Suicide ou survie de l'Occident* et fonde l'IRFED (Institut de Recherche et de Formation en vue du Développement). Situé à Paris, cet organisme est à la fois un centre de recherche en vue de définir les idées du développement harmonisé et un institut de formation qui reçoit chaque année une centaine de stagiaires du Tiers monde ou d'experts occidentaux allant y travailler. A partir de 1960, l'IRFED publie la revue *Développement et Civilisation.* L'institut et sa revue, qui ont survécu quelques années à leur fondateur, auront permis d'élargir l'économie humaine à la dimension internationale du développement des peuples et de la rencontre des civilisations.

De 1962 à sa mort en juillet 1966, tout en participant à de grandes enquêtes qui lui ont été directement demandées par les gouvernements du Sénégal et du Liban, Lebret travaille pour le Concile. Il joue un rôle important dans l'élaboration de la constitution *Gaudium et spes* et il aide le pape Paul VI pour la rédaction de l'encyclique *Populorum progressio* qui paraîtra en 1967. Ces efforts tendaient à dépasser la doctrine sociale de l'Eglise en donnant sa juste place à la dimension économique dans l'anthropologie chrétienne et à promouvoir une conception dynamique du développement, ouverte à une civilisation de l'universel. Le *Manifeste pour une civilisation solidaire* rédigé en 1959 exprime bien la dernière phase d'une pensée de plus en plus habitée par une exigence d'universalité.

l'héritage

Dix-huit ans après la mort de Lebret, des groupes se réclament encore de lui : l'Association Economie et Humanisme avec plus de deux cents sociétaires, son Centre d'études et sa revue qui paraît régulièrement depuis plus de quarante ans, le Centre Foi et Développement, créé et longtemps animé par le Père Cosmao, l'Association des amis de L. J. Lebret qui recueille et classe les archives le concernant et anime une réflexion sur sa contribution historique, plus récemment encore Bretagne-Espérance-Solidarité, réseau de militants du développement local dans l'Ouest français. Des équipes de la recherche publique française sont nées d'Economie et Humanisme et de nombreux groupes en Amérique latine et en Afrique revendiquent l'héritage de cet étonnant éveilleur.

Il est sans doute difficile de dire aujourd'hui ce qu'est devenu dans le catholicisme cet effort de prise en compte de l'économique. On serait tenté d'affirmer que le message n'est guère passé, si l'on en juge par la déclaration *Pour de nouveaux modes de vie*, publiée en septembre 1982 par les évêques français. Ce texte s'est attaché quasi uniquement aux conséquences sociales de la crise, en mettant en valeur des impératifs de modification du système de répartition. L'économique n'y est pas saisi dans toutes ses dimensions liées entre elles, c'est-à-dire à la fois techniques, financières, sociales et politiques. On revient ainsi à la vieille tendance de la doctrine sociale de l'Eglise à s'exprimer presque exclusivement sur les effets sociaux des mutations en cours, sans que la foi chrétienne soit appelée à intervenir au cœur des structures de l'économie [10].

Cette apparente régression par rapport au grand texte de Paul VI sur le développement des peuples soulève une interrogation qui touche à la nature même des relations entre économie et catholicisme : une morale économique du projet est-elle encore possible ?

III

questions d'éthique économique

Quand l'essayiste Jean Chesnaux réfléchit sur la modernité, il note « *l'effritement soudain de tout l'héritage du christianisme social laminé par un monde moderne où se perd l'ambition d'avoir prise si peu que ce soit sur la réalité sociale* » [11]. Sa remarque est pertinente. Qu'on lise le dernier texte de Lebret publié dans *Economie et Humanisme*, « Pour une éthique du développement », on prendra la mesure du décalage avec la déclaration épiscopale de 1982 [12]. Lebret affirme que le développement, pour être réel et authentique, doit être le projet global d'une société toute entière tournée vers son avenir et que dès lors il revêt obligatoirement un caractère normatif et requiert la participation volontaire des individus, des groupes et des nations. Ainsi, pour lui, le développement assumé par un vouloir personnel et collectif prend un caractère éthique, c'est-à-dire valeur de bien. Et l'article de montrer ce que devient l'éthique personnelle lorsque les individus sont engagés dans cette énorme transformation du monde, avec la mutation des mentalités et les mobilisations des ressources indivi-

10. Pour une réaction critique, cf. **Le Supplément** 149, juin 1984, pp. 128-129.
11. J. CHESNAUX, **De la modernité**, Paris, Ed. La Découverte-Maspéro, 1983, p. 8.
12. **Economie et Humanisme** 148, juillet-août 1983.

duelles qu'elles supposent ; d'appeler à une éthique des groupes nouveaux qui « *doit répondre à la création d'une nouvelle société, gardant le meilleur des valeurs anciennes, tout en assurant la promotion d'une solidarité très élargie* » ; de souligner l'exigence d'une éthique du pouvoir dont « *le critère moral est le bien commun national à préconiser et à instaurer* » ; et d'appeler à se lancer dans le champ nouveau de la coopération internationale, domaine dans lequel, note Lebret, « *le problème éthique semble avoir été encore très peu étudié* ».

Face à cette ambitieuse éthique de la création collective, la caractéristique de la répartition que nous propose *Pour de nouveaux modes de vie* ne peut qu'être en retrait : « *Alors que certains ménages bénéficient du cumul de salaires plus que suffisants, le renoncement total ou partiel à l'un d'entre eux, celui de l'homme ou celui de la femme, faciliterait le partage du travail* » [13]. Ce décalage est source d'interrogation.

une morale du projet est-elle encore possible ?

L'expérience des vingt dernières années nous a-t-elle convaincus de l'impossibilité d'avoir prise sur l'évolution collective ? La logique implacable des empires domine le monde. Il n'y a ni capitalisme civilisé, ni socialisme à visage humain, ni troisième voie. La violence des rapports s'impose à tous. Dans un tel contexte, une morale économique du projet collectif ou d'un bien commun à promouvoir semble tout à fait chimérique. Se présente alors la morale du dilemme, celle qui a été remarquablement formulée par Max Weber opposant la conviction et la responsabilité. Morale des valeurs subjectives affirmées par la conscience individuelle, sans en mesurer les conséquences, ou morale de l'action soucieuse de se situer dans un contexte donné et d'évaluer les effets possibles de telle ou telle décision : l'une et l'autre constituent des types idéaux qui ne se réalisent jamais à l'état pur dans l'agir moral concret, mélange de conviction (qui fournit la valeur et la fin) et de responsabilité (qui apporte la rationalité et l'adéquation des moyens).

Il faut reconnaître que cette façon de poser le problème éthique est mieux adaptée à notre situation historique et culturelle. C'est ce qui fonde la pertinence de l'intervention des évêques de France dans le champ politique quand ils publient le document *Gagner la paix.* Mais l'abandon d'une morale du projet et le repli sur une éthique des dilemmes concrets, si

13. **Pour de nouveaux modes de vie**, Paris, Ed. Le Centurion, 1982, pp. 26-27.

justifiés soient-ils, sont des mouvements aux conséquences trop importantes pour ne pas faire l'objet d'interrogations.

L'histoire ne laisse-t-elle plus aux hommes et aux chrétiens la possibilité de risquer un projet collectif de développement de société, de civilisation universelle ? Ce que Lebret écrivait il y a vingt ans est-il devenu totalement illisible ? Les utopies auraient-elles fait tant de dégâts que nous serions fermés à toute vision d'un avenir à construire ? N'y aurait-il place désormais que pour les fantasmes de pure transcendance ou d'un fantastique débridé ? Les intérêts seraient-ils devenus si radicalement contradictoires qu'aucun bien commun ne puisse plus être envisagé, sinon par des groupes tout à fait minoritaires, marginaux et précaires ? Le lien social ne tient-il plus que par ces énormes appareils de contrainte que sont les Etats avec leurs armées, leurs polices et leurs bureaucraties, hors de tout mouvement social et associatif ?

C'est donc par une invitation au débat que s'achèvent ce rappel sur l'itinéraire de J. Lebret et sur sa conception de l'économie humaine et ces réflexions sur sa place dans la tradition catholique.

hugues puel

répercussions et réception
du document "pour de nouveaux modes de vie"

La déclaration Pour de nouveaux modes de vie *a été publiée par le Conseil permanent de l'épiscopat français le* 22 *septembre* 1982. *Elle n'est que la première étape d'une démarche plus vaste qui devrait se clore à la fin de* 1986 *par un autre texte portant sur la pratique chrétienne de l'économie. Il est rare qu'une intervention de la hiérarchie suscite en France autant de réactions à travers les médias et, après un temps de réflexion, dans les mouvements chrétiens officiels ou informels. Il était donc intéressant d'analyser ces multiples échos d'un point de vue sociologique. Pour la presse écrite, le travail a été accompli par Jules Gritti sur la commande du Secrétariat de l'épiscopat. Ce sont les grandes lignes de cette étude qui se trouvent fortement résumées dans la première partie de l'article. La revue avait également demandé à divers mouvements, surtout d'Action catholique, les textes que leurs équipes nationales ou locales avaient publiés en réponse au document des évêques. Les réactions reçues, provenant essentiellement de l'A.C.O., de l'A.C.I. et du M.C.C., ne formaient pas un dossier suffisamment complet et homogène pour se prêter à une « analyse des contenus » du type de celle qui a été menée sur la presse. La seconde partie propose donc une réflexion plus proprement théologique sur trois constats qui ressortent de la lecture de ces textes et d'autres commentaires parus dans des périodiques chrétiens : les évolutions de la distinction classique clerc/laïc, la demande contradictoire (d'une parole universellement vraie et en même temps située) qui se projette sur ce genre de déclaration, la distinction nécessaire entre* les *positions d'un épiscopat en matière socio-économique et* la *position de l'Eglise. Il semble en fin de compte que seul un changement des mentalités pourrait conduire vers de nouveaux modes de réception des interventions épiscopales* *.

A la date du 17 novembre 1982, soit un mois et demi après que la déclaration *Pour de nouveaux modes de vie* ait été rendue publique, le Secré-

* La revue tient à remercier le Secrétariat de l'épiscopat qui a mis à sa disposition l'étude polycopiée du P. Jules GRITTI, **La déclaration épiscopale « Pour de nouveaux modes de vie ». Réfractions dans la presse française**, Paris, 1982, 56 p. (Les citations de cette étude sont imprimées en italiques, à la différence des citations de la presse). Nous remercions également les responsables des mouvements d'Action catholique qui nous ont procuré les textes sans lesquels la rédaction de cet article n'aurait pas été possible (N.D.L.R.).

tariat de l'épiscopat français disposait d'un corpus comprenant 89 articles en provenance de quotidiens et de périodiques : ce seul chiffre atteste déjà que le texte épiscopal a eu un « *fort impact* » dans la presse française. Ces articles se répartissent de la façon suivante : 68 dans la presse nationale (37 quotidiens et 31 périodiques), 21 dans la presse régionale (17 quotidiens, 4 périodiques). La signification de ces chiffres en faveur d'un « *impact incontestable* » dans la presse et l'opinion est renforcée du fait que près de la moitié des commentaires sont « *de grande taille* ».

I

réfractions dans la presse écrite

Quant à leur orientation, ces articles se partagent en favorables (44), défavorables (19) et mitigés (26) : cette dernière catégorie désigne « *les journaux qui ont pratiqué un peu d'équilibre entre les commentaires ou les opinions, ou qui se sont tenus à une information fonctionnelle neutre* ». La presse nationale comprend proportionnellement moins d'articles mitigés que la presse régionale : « *Prudence régionale à l'endroit de toute autorité parlante, prudence habituellement plus marquée qu'en la presse nationale* ».

Pour compléter cette brève présentation d'ensemble, voici comment se sont situés quelques-uns des titres les plus connus :

— *à dominante favorable* : nous retrouvons la majorité des journaux d'inspiration chrétienne : La Croix, La Vie, Les Informations Catholiques Internationales, France Catholique-Ecclesia, Le Pèlerin. Parmi la presse dite profane : Le Monde, L'Unité, Le Nouvel Observateur, Démocratie moderne, Ouest-France, Le Progrès, La Nouvelle République.

— *défavorables* : Le Figaro, France-Soir, L'Humanité, Le Matin (avec une information favorable, mais deux commentaires défavorables), Les Echos, Elle, Valeurs Actuelles, Vie Ouvrière.

— *mitigés :* parmi les publications d'inspiration chrétienne : Témoignage Chrétien, Famille Chrétienne, Christianisme au XXe siècle ; parmi celles qu'on dit profanes : Le Quotidien de Paris, Le Canard Enchaîné, Libération, La Voix du Nord, Expansion, Le Point.

registres de l'information et du déchiffrement

Les journaux transmettent l'information à partir de leurs propres codes culturels. Il s'agit donc ici de repérer quels sont les principaux registres d'évaluation mis en œuvre : comment la presse décode-t-elle ou traduit-elle le document épiscopal ? Quel déchiffrement en fait-elle ? Voici donc quelques-uns de ces différents registres.

Le vécu chrétien. La donnée « *la plus constante* » des journaux d'inspiration chrétienne est de déchiffrer le texte épiscopal « *à partir d'un vocabulaire tout à la fois existentiel et relationnel, communautaire, référé en tant que tel à l'Evangile* ». Ainsi peut-on lire : « Il nous interroge au plus profond de notre quant à soi » ; « C'est un texte qui parle à ma liberté » ; « Appel à chaque chrétien pour qu'il traduise concrètement l'Evangile » ; « Echo modernisé des grandes interpellations prophétiques ». Ce déchiffrement existentiel a une tournure militante et engagée.

Le registre politique. C'est une lecture effectuée sous un angle politique qui prédomine dans la presse, davantage il est vrai dans les journaux nationaux que dans les régionaux. Le texte épiscopal est situé « à gauche ». Il est perçu comme un soutien pour l'actuel gouvernement. C'est une « bénédiction » pour Mitterrand, un discours « qui plaît beaucoup à MM. Fiterman et Bérégovoy », une déclaration qui « réjouit le cœur » de J. Delors, un renfort apporté à la politique d'austérité. M. Barre eut apprécié un tel appui en son temps et pourquoi Giscard n'a-t-il pas pu profiter d'un tel appel lorsqu'il s'efforçait d'imposer des réformes sociales ? Certains y voient la reprise de bon nombre de positions de la C.F.D.T. Toutes ces remarques sont accompagnées de propos d'autant plus ironiques et hostiles qu'elles proviennent de la presse d'opposition. Louis Pauwels déclare dans *Le Figaro-Magazine* : « L'épiscopat moralise l'échec de la gauche ».

Le registre marxisant. L'Humanité, *Révolution*, *Vie Ouvrière* s'accordent pour envisager le texte épiscopal à partir d'une vision globale du système social. Ils regrettent que n'y soit pas pris en compte « l'affrontement entre classes sociales antagonistes », que la réalité sociale y soit réduite à une addition « d'égoïsmes individuels ». Il y a donc une grave insuffisance d'analyse, même si hommage est rendu à la volonté d'intervention et à une certaine lucidité des évêques.

Les deux sphères de pouvoir. Le texte épiscopal est abordé avec la préoccupation de savoir si les évêques sont bien restés dans leur domaine propre. Réponse positive et approbatrice d'une part : c'est bien « dans leur registre » qu'ils appellent à la solidarité, ils s'expriment « au nom de la morale

chrétienne » ; les socialistes et la hiérarchie catholique jouent chacun leur rôle là où ils se situent. Réponse franchement critique d'autre part : le magistère de l'Eglise propose un programme d'action temporelle digne d'un manifeste électoral. A ce propos, plusieurs journaux ont évoqué la fameuse phrase de l'amiral de Joybert : « Messieurs de la prêtrise, mêlez-vous de vos oignons ! »

Le champ des compétences. Certains journaux portent le débat sur les domaines dans lesquels une compétence peut être reconnue ou déniée aux évêques. Ainsi, « le domaine de l'esprit, des mentalités, de la lutte contre l'égoïsme » est bien de leur ressort, mais aucunement celui de l'économique et du social. A ce dernier niveau, ils manquent d'information et ont une idéologie déformante. Beaucoup de critiques concordent pour dénoncer une conception trop statique de l'économie : expansion, dynamisme, productivité, concurrence sont oubliés. Il faudrait songer à faire grossir le gâteau quand on veut le partager. D'autres articles, notamment d'inspiration chrétienne, esquissent la perspective d'un dialogue entre instances différentes, sans élaborer plus à fond cette perspective. En fait, il s'agit surtout pour ces derniers de se réjouir du fait que les évêques concourent à la solution des problèmes posés au sein d'une société où personne n'a le monopole de la vérité.

Lecture éthique et théologique. Cette approche situe cette déclaration dans la ligne des interventions antérieures de la hiérarchie et y voit un accomplissement normal de sa mission. Rappeler les exigences de justice et de charité, situer le combat pour un monde solidaire au cœur de la foi chrétienne, faire entendre la voix des sans-voix, intervenir par la parole en rappelant les grandes valeurs chrétiennes, voilà qui dessine l'image d'une Eglise où les évêques exercent une responsabilité tout à la fois éthique et théologique.

Une lecture d'anthropologie éthique. Ce type de lecture est animé par la conviction qu'un renouvellement de l'éthique constitue la pièce maîtresse de l'avenir. Les analyses du document épiscopal se situent alors dans un cadre intellectuel « fondamentalement éthique ». Une éthique de cette trempe peut proposer « le seul remède universel et même véritable », à savoir « une société de communion et de partage qui rétablira les solidarités indispensables ». En un temps de crise, l'inefficacité des solutions purement techniques est manifeste. Ce qui rend le document crédible, c'est la redécouverte de la dimension éthique où doivent « s'intégrer de nouveaux concepts économiques », et c'est l'importance accordée à la conscience individuelle et collective. Enfin, « l'invention d'une nouvelle morale sociale

est devenue une des exigences essentielles de la lutte économique contre la crise. (...) Seule une exigence éthique de solidarité peut suppléer à cette défaillance de la démocratie. Les évêques ne disent pas autre chose » (J. Julliard, *Le Nouvel Observateur*, 2 octobre 1982).

les thèmes-charnières

Toujours dans la même étude, après avoir présenté les différents déchiffrements effectués par la presse, Jules Gritti s'attache à relever les thèmes mis en avant. Il ne s'agit pas des thèmes du document lui-même, ni de ceux qui sont cités dans la presse, mais bien des thèmes développés par les articles qui réagissent sur le document. Nous ne reprendrons pas ceux qui concernent la nouveauté du langage utilisé par les évêques (clair, concret, précis, etc.), la question des rapports entre vie personnelle et vie collective, l'opposition (surmontée ou non) entre idéalisme et réalité, la question des rapports entre valeurs de partage et valeurs d'expansion, mais nous retiendrons seulement deux thèmes qui concernent plus directement le sujet de ce cahier : morale et économie, politique et religion.

Morale et économie. Les positions prises en ce domaine diffèrent grandement. Il y a tout d'abord la dissociation : la morale est une chose, l'économie en est une autre. La première s'adresse à l'homme intérieur et invite à l'entraide ; quant à la seconde, elle est soumise à des lois. On peut aboutir à la même conclusion d'une « *façon plus subtile et retorse* » : certains reconnaissent a priori la tradition des encycliques pontificales pour moraliser la vie économique, mais dénient toute portée dans ce sens au texte épiscopal taxé de primaire et de simpliste, sans prise sur les réalités. A l'opposé, tout un courant considère qu'il est urgent de prendre en compte les nouvelles exigences éthiques qui se font jour à partir de la crise et voient même dans le document une contradiction apportée aux théories économiques qui dissocient morale et économie. Ce point de vue a déjà été signalé plus haut. En plus de ces considérations générales, un problème particulier apparaît : les valeurs de partage sont approuvées ou contestées au nom d'un autre système, fondé sur les valeurs de compétitivité, d'expansion, de croissance. Un discours libéral, qui présente la production de richesses comme une valeur propre et l'esprit de compétitivité comme lié aux valeurs de risque et d'innovation, rejoint, dans sa contestation du texte épiscopal, un discours marxisant axé sur la croissance économique, l'incitation à la consommation populaire et le refus de tout partage de la pénurie.

Religion et politique. Alors que le terme opposé à l'économie est d'abord la morale, celui qui fait face à la politique est la religion. Les références religieuses fonctionnent davantage vis-à-vis du politique que de l'économique.
1) La dissociation s'exprime nettement sous le couvert de l'incompatibilité qu'il devrait y avoir entre religion et politique socialiste. Evêques et prêtres sont rappelés à leur mission qui n'est pas de militer dans les syndicats ou d'être les porte-parole d'un courant politique. Les évêques feraient mieux de s'occuper du chômage dans leurs séminaires et de remédier à « l'épouvantable crise du catéchisme ».
2) Une attitude qui consisterait à prendre de la hauteur : il ne convient pas que les évêques descendent au niveau des affaires du siècle, ils peuvent et doivent parler au nom de leur mission, mais à condition qu'ils « se tiennent sur les hauteurs du spirituel ». On voit poindre la crainte qu'ils n'interviennent en d'autres domaines (contraception, IVG, etc.).
3) Une bonne distinction : les évêques ont su rester dans la sphère morale et spirituelle distincte de la politique proprement dite. Aux ingérences d'antan, ils ont substitué une pratique satisfaisante de la distinction des compétences.
4) L'articulation par l'Evangile : nous retrouvons là les perspectives du « vécu chrétien ». Les croyants doivent tracer les chemins de la solidarité et du partage dans l'histoire. L'Evangile est inséparable du témoignage vécu, d'où une appréciation positive sur le lien effectué entre les principes et les exemples concrets. Le mot « prophétisme » revient souvent dans cette perspective.
5) Les délimitations de territoire sont bousculées dans une situation de crise. C'est la perspective qui est adoptée dans la ligne du « déchiffrement d'anthropologie éthique ». La gravité de la crise exige un discours à pertinence éthique. Plus à l'aise sur le terrain des valeurs morales que sur celui des références religieuses, cette intrprétation est, selon J. Gritti, « *la plus novatrice de toutes* ».

II

pour de nouveaux modes de réception de la parole épiscopale

De multiples groupes chrétiens, officiels ou non, notamment les mouvements d'Action catholique, ont réagi de diverses manières à la déclaration épiscopale. Les documents que certains d'entre eux ont fournis à la

demande de *Lumière et Vie* constituaient une base trop étroite pour qu'on puisse en proposer une analyse représentative de leurs positions, comme J. Gritti l'a fait pour la presse. La lecture de ces textes m'a conduit à trois constats que j'énoncerai brièvement et que je commenterai par des analyses et des réflexions personnelles. Cette seconde partie relève donc d'un genre littéraire très différent de celui qui précède.

réinterprétation de la distinction clerc/laïc

Il est légitime que l'épiscopat intervienne dans des domaines touchant aux questions économiques et sociales. Cette position de principe fait l'objet d'un consensus assez large parmi les mouvements consultés. La raison, à la fois simple et décisive, en est ainsi formulée par l'A.C.O. : « La foi et l'Evangile ne sont pas situés en dehors des réalités humaines ». C'est dire que le vieux schème confiant aux clercs le spirituel et aux laïcs le temporel est, sinon brisé, à tout le moins ébranlé.

Ce constat est d'autant plus intéressant que la distinction clerc/laïc reste, à mon avis, le cadre dans lequel ces mouvements reçoivent l'intervention épiscopale. Mais elle ne recouvre plus exactement la répartition des tâches qui correspondait au découpage de la réalité en spirituel et temporel. Le couple clerc/laïc semble recouvrir deux façons différentes de se rapporter à la réalité plutôt qu'une distinction d'objets (spirituel/temporel) dans cette réalité. Entre la déclaration des évêques et la pratique socio-économique, les militants laïcs s'efforcent de maintenir une distance. Sans cette dernière, l'épiscopat usurperait le rôle des laïcs et ceux-ci perdraient leur responsabilité chrétienne spécifique dans la société. Le malaise éprouvé par ces chrétiens face au caractère trop concret de quelques propositions du texte ne provient pas d'un refus de traduire la foi « par des actes concrets de la vie » (bien que l'A.C.I. reconnaisse que « cela étonne dans le milieu »), ni, fondamentalement, d'un désaccord sur le contenu de certaines d'entre elles (même lorsque ce désaccord existe, comme l'exprime l'A.C.O.), mais il désigne surtout la volonté des laïcs de sauvegarder leur territoire qui est celui de l'action. C'est pourquoi, s'il est légitime que les évêques parlent, leur parole ne doit pas être aussi précise et pratique que celle qui commande immédiatement l'action. La distinction clerc/laïc renvoie bien, dans la façon dont ce document est reçu, à deux types différents de rapport à la réalité : par la parole, sous le mode d'une certaine généralité, d'une part ; par l'action, sous le mode de déterminations particulières, d'autre part. De fait, l'action est nécessairement concrète, alors que la parole peut rester plus abstraite.

Ce glissement de sens du couple clerc/laïc peut être interprété à différents niveaux. Il permet de maintenir dans l'Eglise une dualité de rôles que l'ancienne interprétation en termes de spirituel/temporel, devenue partiellement caduque, ne pouvait plus légitimer avec suffisamment de force. Tout se passe comme si les interprétations se modifiaient au profit de la maintenance des mêmes structures fondamentales et non pas de leur changement. A un autre niveau, il est possible de voir dans cette évolution l'expression d'une prise de conscience théologique des militants : il n'y a pas de rapport *immédiat* entre la foi et une pratique socio-économique particulière. Parmi les médiations qui interviennent, on trouve précisément l'un des points sur lesquels la discussion a été ouverte : l'analyse socio-économique mise en œuvre par les évêques.

la demande de vérité

L'intervention épiscopale est considérée comme plus ou moins pertinente selon le degré d'adhésion donné par les chrétiens à l'analyse socio-économique mise en œuvre.
A titre d'exemple, l'A.C.O. lui reproche d'ignorer « la réalité des classes différentes dans notre société, ainsi que la nature et l'existence du système capitaliste dans lequel nous vivons », ce qui « amoindrit la portée » de la déclaration. Le M.C.C. qui affirme par ailleurs son « extraordinaire consensus » avec les évêques critique une certaine résignation de ces derniers à l'idée de croissance zéro : la réduction des inégalités est possible par d'autres moyens que par la seule pratique de modes de partage différents.

Ce constat appelle quelques réflexions que je situerai à la croisée du discours sur l'économie et du langage de la foi. Nous vivons dans une société où les perceptions et analyses de la réalité socio-économique sont non seulement diverses, mais souvent incompatibles entre elles. L'éclatement de la « vérité économique » est trop radicalement lié au statut de cette « science » dans l'ordre de la connaissance et à ses liens avec la diversification des situations sociales pour qu'on puisse imaginer qu'il soit surmonté ailleurs que dans un avenir utopique. Il ne s'en suit pas que des progrès effectifs dans l'ordre de la connaissance ou qu'un consensus plus large sur certains points ne seront jamais obtenus, mais il ne faut pas espérer en l'impossible « vérité objective » ni en un consensus général. A l'autre extrême, en ce qui concerne la foi elle-même, les chrétiens ont toujours la possibilité de faire appel à un arbitre qui est la Parole de Dieu (la question n'est pas réglée pour autant, car cette Parole reste toujours un arbitre... à interpréter), alors qu'en matière économique et sociale il

n'y a pas d'instance supérieure qui détiendrait la vérité au-delà des élaborations sociales diversifiées.

Ce double statut qui traverse le discours épiscopal rend compte à la fois d'un certain accord entre des destinataires qui appartiennent à des classes sociales différentes, dès lors qu'on y parle de foi, d'Evangile ou d'exigences éthiques formulées en dehors de leur concrétisation historique, et d'un net désaccord, dès lors qu'on y décrit la situation actuelle et qu'on propose des solutions. Comme ces deux aspects sont intimement mêlés au sein d'un unique discours qui entend être une parole de foi en rapport avec les réalités socio-économiques, c'est à l'ensemble du texte que s'adressent l'accueil et la réticence, l'approbation et la critique.

Il me semble qu'un pas en avant important serait fait si les destinataires des déclarations épiscopales de ce genre acceptaient comme allant de soi le statut de faillibilité dans lequel elles se trouvent nécessairement. Cette lecture permettrait en quelque sorte de mieux ajuster la demande qui s'adresse à de telles paroles, demande souvent inconsidérée de «vérité» et de « vérité universellement valable ». Car il n'y a pas de garantie supérieure qui ferait échapper ce discours à sa condition faillible. Il est aussi vain d'attendre des évêques un enseignement incontestable sur le comportement des chrétiens en matière de pratique économique qu'en matière d'éducation, de sexualité ou de paix internationale. Le piège consiste à faire refluer une « autorité » qui n'appartient qu'aux vérités de foi sur des domaines relevant de connaissances proprement humaines et de leurs lois propres. Consentir à la faillibilité du discours des sciences humaines, même tenu par des croyants en responsabilité hiérarchique, est une position autrement plus fertile pour progresser dans la recherche de ce que peut être une conduite évangélique que de faire fonctionner la théologie comme garantie supérieure ou critère ultime dans la solution des problèmes de société.

la position de l'église ?

Lorsque les évêques interviennent, ils devraient, si l'on en croit les réactions, émettre la parole qui indique la position de l'Eglise. Puisqu'ils représentent l'Eglise, ils doivent se garder d'aller plus loin que la foi ne les autorise à le faire. S'ils vont plus loin, ils empiètent sur le terrain du laïcat et leur analyse peut alors être contestée. S'ils restent en-deçà, est-il besoin de préciser que leurs propos seront considérés comme éthérés, dénués de toute compromission réelle ? C'est pourquoi les réactions des militants chrétiens témoignent d'une sincère satisfaction de lire une intervention plus précise

que d'habitude, mais aussi d'une réticence à ce qu'elle le soit, ces deux aspects étant différemment dosés selon les mouvements. Ce qui est ici en jeu, c'est bien une certaine image de l'Eglise et de son rapport à l'épiscopat.

Rappelons que la déclaration n'était pas destinée à un groupe particulier de chrétiens. Toutefois, lorsque les évêques en viennent aux propositions concrètes, ils précisent « *qu'elles ne s'adressent pas toutes à tout le monde* ». Ce point du message n'est pas passé dans la presse et les mouvements catholiques ont été embarrassés par certaines de ces propositions, jugées parfois trop précises et... inapplicables par tous.

Nous trouvons là une situation assez paradoxale : il y a une forte demande de la part de ces mouvements pour que les évêques interviennent, mais il y a, à la clef, la condition qu'ils restent en retrait. Cette ambivalence renvoie, me semble-t-il, à celle de la demande : la parole des évêques doit être simultanément relative à la situation actuelle et valable pour tous les croyants. Cette demande articule deux exigences difficiles à concilier : comment être relatif à la situation présente sans être concret ? Comment être valable pour tous les croyants sans se tenir en retrait ? Les évêques ont tenté de répondre à l'une et à l'autre de ces exigences, en laissant à chacun le soin de juger s'il était concerné et, si oui, par lesquelles de ces propositions. Mais cette clause du message n'a guère été entendue.

La difficulté, sinon la contradiction, qui pointe dans ce constat trouverait peut-être une issue dans un déplacement de la question, lequel réclamerait un changement profond des mentalités. La « position de l'Eglise » (pour reprendre l'expression courante) en matière économique et sociale n'est pas (réductible à) la position prise par les évêques. Elle est celle qui est donnée concrètement par la pratique des chrétiens en la matière : à ce niveau là, il n'y a pas *une*, mais *des* positions. Elle est également exprimée par la parole des chrétiens, parole d'attestation ou de contestation par rapport à ces pratiques de fait : là non plus, il n'y a pas une, mais des positions. La déclaration des évêques est à situer dans cet ensemble, comme l'une des composantes à prendre en compte lorsqu'on s'interroge sur la position de l'Eglise. Dès lors qu'elle est lue comme la composante essentielle et parfois exclusive, elle sera le point de convergence de demandes impossibles à satisfaire, affectées qu'elles sont des exigences contraires d'universalité et de singularité. Il s'en suit une frustration permanente selon que la parole épiscopale répond seulement à l'une ou à l'autre de ces exigences. Trop particulière, elle ne respecte plus la liberté ni la responsabilité du laïc ; trop générale, elle cesse d'avoir le moindre intérêt. Située comme *l'une* des paroles exprimant la position de l'Eglise, elle se trouverait

en quelque sorte déchargée du devoir de satisfaire les attentes inconciliables qui se projettent sur elle. Aussi, le plus important n'est peut-être pas d'abord qu'elle change, en trouvant, par exemple, un nouvel équilibre entre le général et le particulier, mais qu'elle soit reçue différemment.

La critique des discours épiscopaux aurait lieu de façon plus pertinente si elle commençait par la critique des mentalités qui lisent ces discours. Or, pour ces mentalités, une intervention des évêques représente purement et simplement le point de vue de l'Eglise. Alors même qu'elle se veut seulement incitative ou suggestive, ceux qui la reçoivent lui attribuent encore un rôle normatif. Cette conviction est clairement affirmée chez les uns, mais elle demeure active de façon plus ou moins consciente chez ceux qui ne l'accepteraient pas sans réserve. Il est vrai que la pente est difficile à remonter après tant de siècles d'injonctions autoritaires et de réduction de l'Eglise à son instance hiérarchique.

La parole des évêques représente d'abord l'une des opinions en cours dans l'Eglise et cette opinion est la leur, je veux dire celle d'un corps socio-ecclésial particulier. Elle peut recouper partiellement celle d'autres courants chrétiens, mais elle ne constitue qu'un élément au sein d'un ensemble. Seul cet ensemble diversifié, parfois contradictoire, représente la position de l'Eglise en matière de comportement économique et social.

S'il y a, dans une certaine mesure, une position des évêques (c'est-à-dire une position majoritaire et reconnue comme telle par un vote au sein de leur Assemblée plénière), il n'y a pas une position de l'Eglise. Il y a des positions émanant de l'Eglise qui est dans la classe ouvrière, de celle qui est dans les milieux indépendants, de celle qui est dans le monde des cadres, etc. Quand cessera-t-on de privilégier indûment un seul courant, fût-il épiscopal, pour en faire « la pensée de l'Eglise » ?

Il est bien entendu que les évêques ont une responsabilité pastorale particulière et qu'ils interviennent en son nom, mais cette responsabilité ne signifie pas qu'ils jouissent d'un charisme particulier de lucidité en matière de pratique économique et sociale. L'histoire est là qui nous rappelle à la plus extrême réserve à cet égard : quiconque a lu quelque peu les discours officiels des membres de la hiérarchie au XIX[e] siècle sait le nombre d'aberrations qu'ils contiennent. Or il s'agissait bien des évêques de l'Eglise catholique : ils avaient autant la grâce d'état que ceux d'aujourd'hui et ceux d'aujourd'hui pas plus que ceux d'alors. Il serait vain d'argumenter à partir d'une assistance particulière de l'Esprit Saint à la hiérarchie catholique dans l'accomplissement de sa responsabilité pastorale pour attribuer

une force particulière de « vérité » aux interventions d'un épiscopat dans les problèmes de société.

L'éclairage de l'histoire et de la sociologie montre que, dans ces domaines, les évêques partagent les opinions de leur propre milieu et des milieux qu'ils fréquentent et consultent, comme tout un chacun. S'il y a exception, chez eux comme ailleurs, elle n'est pas à mettre au bénéfice de leur position hiérarchique, mais de leur vie évangélique, de leur sainteté, du génie particulier d'un homme ou d'un groupe d'hommes. Quand elle propose certains moyens pour atténuer les effets de la crise économique, leur parole est donc à prendre en compte aussi sérieusement que celle émanant d'autres groupes chrétiens ; elle fera même l'objet d'une attention particulière parce qu'elle provient d'un groupe qui a une responsabilité pastorale au service de la communauté catholique. Mais il ne convient pas de la recevoir avec l'idée préalable qu'elle doit être plus vraie que toute autre parole et qu'elle doit s'imposer également à tous les croyants. Je crois que, loin de lui nuire, cette attitude pourrait contribuer à la libérer : elle serait une parole au milieu d'autres et aurait la liberté de courir des risques parce que la conscience contradictoire des chrétiens ne la surchargerait pas de demandes impossibles à satisfaire.

Il reste que la pluralité des positions chrétiennes est parfois dramatique et scandaleuse : en soi, il n'est pas concevable qu'on puisse être chrétien en suivant n'importe laquelle des directions effectivement pratiquées sur le terrain socio-économique. C'est la question très grave des *limites* du pluralisme légitime entre les diverses prises de position de ceux qui se réclament de l'Evangile. Si des limites se dessinent un jour plus nettement qu'aujourd'hui, au point de donner à l'Eglise un visage moins difforme, elles seront celles que les forces majoritaires dans l'Eglise parviendront à faire prévaloir. On peut seulement souhaiter que le point de vue de ces forces coïncide au plus près avec l'authentique Evangile du Christ. Ce ne fut pas toujours le cas et rien ne garantit que ce le sera dans l'avenir. Dans le temps où nous sommes, ce n'est pas d'abord l'objet d'un consensus ecclésial, mais une affaire de luttes tout à la fois sociales, ecclésiales et spirituelles.

alain durand

un nouveau discours sur la pauvreté ?

Presque dix-neuf siècles sans un texte du magistère sur l'économie, une cinquantaine d'années pour que brille et s'éteigne une doctrine sociale solidement structurée et proclamée, et maintenant ? Pourquoi cette modestie qu'affichent depuis quelque temps les documents de l'épiscopat français relatifs à ce problème ? Attention... pauvretés *est ici analysé en fonction du contenu des deux « encycliques sociales ». Si la vision théocentrique et cléricale a disparu, les grandes options de jadis orientent encore la perspective malgré la modernisation du vocabulaire. Il y a pourtant des points de rupture significatifs : la description du phénomène masquée derrière des témoignages, le refus de tenter une explication globale, le renoncement à agir sur les structures. En fait, c'est la réalité même de la pauvreté dans la France d'aujourd'hui qui n'est pas prise vraiment en compte, ni théoriquement, ni par les solutions proposées. L'absence de médiations philosophiques et théologiques livre sans défense ce genre de discours à l'idéologie la plus commune. Il reste à se demander si l'impuissance de l'Eglise hiérarchique à expliciter le lieu d'où elle parle et le rôle qu'elle veut remplir dans une société donnée ne vient pas de son mode de fonctionnement interne : en excluant de son propre sein contradictions et conflits, elle se vide de ses forces vives et n'a plus les moyens de se situer dans l'histoire qui se fait, de choisir son camp en optant réellement pour les pauvres.*

Près d'un siècle après la première encyclique sociale, l'Eglise catholique, en sa partie latine, a-t-elle évolué dans son rapport à la vie économique ? La question mérite d'être posée au moment où nous sommes au cœur d'une crise économique et sociale durable et où plusieurs voix ecclésiales s'expriment à ce sujet.

Depuis un peu plus de deux ans, les prises de position de la hiérarchie se sont multipliées. En France, après le document *Pour de nouveaux modes de vie*, la Commission sociale de l'épiscopat a adressé « aux membres des communautés chrétiennes » (c'est le mode de désignation des chrétiens) et à tous ceux qui partagent leur souci un texte intitulé *Attention... pauvretés.* En Angleterre, les évêques ont jugé utile, en pleine grève des mineurs, de mettre en garde leur Premier ministre contre sa politique libé-

rale. Aux USA, le président Reagan, qui avait déjà subi un coup de semonce de l'épiscopat catholique sur sa politique militaire, voit celui-ci récidiver juste après les élections (mais après seulement) et souligner le caractère inacceptable des inégalités qui s'accroissent entre riches et pauvres sous l'administration républicaine.

Les évêques de tous les pays seraient-ils en train de remiser leur séculaire prudence et de prendre franchement le parti des pauvres ? Avant toute analyse approfondie, un doute subsiste lorsqu'on entend dans la même période le pape rappeler à Edmonton et à Saint-Domingue que l'option préférentielle de l'Eglise pour les pauvres ne va pas jusqu'à les considérer comme une classe sociale, encore moins comme une classe en lutte. Il faut dire aussi que l'observateur français aura eu l'attention éveillée par la curieuse coïncidence qui faisait descendre des évêques dans la rue, au milieu de la droite politique, pour défendre l'école privée et le dualisme scolaire pendant que la Commission sociale réfléchissait sur leur engagement aux côtés des plus pauvres. Et, pour finir, on laissera aux anticléricaux systématiques la question de savoir comment ces déclarations s'accordent, au nom de l'Evangile, avec l'affaire Marcinkus-Ambrosiano.

Pour tenter de repérer quelque cohérence dans cette « sainte pagaille » apparente, on fera rapidement le point sur le contenu des deux premières encycliques sociales et on examinera ensuite dans quelle mesure le document *Attention... pauvretés* a évolué par rapport à la doctrine ébauchée il y a cent ans.

I

deux encycliques sociales en 1931 ans

L'histoire concrète des relations de l'Eglise avec la réalité économique durant près de vingt siècles reste à faire. En 1959, lorsque J.-Y. Calvez et J. Perrin écrivent *Eglise et société économique*, ils n'hésitent pas à faire partir cette histoire de la fin du XIXe siècle, sans autre forme de procès [1]. Merveilleuse jeunesse de l'Eglise qui peut ainsi se donner l'illusion, après avoir régenté royaumes et empires, de naître au monde économique, pour le baptiser d'ailleurs « question sociale ». Cette amnésie est-elle en partie excusable en raison du caractère balbutiant de l'économie, à peine tirée des rets de la philosophie et du droit, au XIXe siècle ? Ce serait faire un contresens sur la pensée profonde de l'Eglise catholique à propos de

1. J.-Y. CALVEZ, J. PERRIN, **Eglise et société économique**, Paris, Ed. Aubier, 1959.

l'autonomie de la science économique. En 1931, Pie XI écrivait encore dans *Quadragesimo anno* : « *Le nouveau régime économique faisant ses débuts au moment où le rationalisme se propageait et s'implantait, il en résulta une science économique séparée de la loi morale et, par suite, libre cours fut laissé aux passions humaines* ». On ne saurait être plus explicite, ni plus infaillible. Derrière cette position perce la nostalgie d'une époque où l'Eglise, cumulant les rôles d'instance religieuse et morale et de gestionnaire du temporel (au moins par délégation), était à elle seule la réponse à la question sociale ; du moins si l'on veut bien ne pas entrer dans le détail quotidien de ce que pouvait être la situation des populations regroupées autour des « ordres-entreprises » du Moyen Age qui comptaient jusqu'à plusieurs dizaines de milliers de travailleurs à travers l'Europe. Mais historiquement, c'est au moment où l'Eglise s'est trouvée dépossédée de son rôle temporel qu'elle a commencé à se préoccuper d'intégrer cet aspect de la vie dans un corps de doctrine.

permanence du même fond théorique

Rerum novarum, en 1891, reste dans les mémoires comme une attaque du socialisme. Au nom du droit à la propriété et de la défense de l'individu, Léon XIII prend garde néanmoins de rappeler que le socialisme doit le jour au dérèglement des institutions : un petit nombre s'est emparé des richesses, méprisant l'indigence de la multitude. L'ordre ancien a été aboli ; plus particulièrement, « *le dernier siècle a détruit, sans rien leur substituer, les corporations anciennes qui étaient* (pour les hommes des classes inférieures) *une protection* ». Contre ce mal qui concentre la propriété, le socialisme est un faux remède parce qu'il veut supprimer la propriété privée et parce qu'il renforcerait l'Etat au détriment de la famille. Les agents sociaux décisifs sont ainsi caractérisés dans la doctrine pontificale.

Léon XIII n'a d'ailleurs pas de doute sur la solution : « *C'est avec assurance que Nous abordons ce sujet et dans la plénitude de notre droit, car la question qui s'agite est d'une nature telle qu'à moins de faire appel à la religion et à l'Eglise, il est impossible de lui trouver jamais une solution efficace* ». L'encyclique se fixe donc comme objectif d'assigner, sous l'*imperium* de l'Eglise, à chaque individu, à chaque classe ou à chaque institution la place qu'ils doivent occuper dans la cité. L'inégalité étant inévitable, il faut prendre son parti des maux humains et garder patience pour s'opposer à la perversion selon laquelle « *les deux classes sont ennemies nées l'une de l'autre* ». Léon XIII développe donc une vision cléricale

de la société : l'Eglise est dispensatrice et gardienne du droit fondamental et naturel, seule base possible d'un système social harmonieux. L'individu est l'unité du système : contre l'impérieuse nécessité de l'Etat, il doit s'assurer, ainsi qu'à sa famille, une sphère d'autonomie. La propriété, le travail, la famille et les corporations constituent autant de moyens pour garantir cette autonomie à la fois contre l'individualisme et contre une exacerbation des oppositions d'intérêts en conflits de classes. Les chrétiens, agents actifs de l'*imperium* ecclésial, doivent organiser les associations, pénétrer les institutions, moraliser les comportements et faire ainsi avancer la perspective restauratrice du catholicisme de l'époque. Pour que le primat du rôle de l'Eglise soit bien entendu, Léon XIII affirme à l'adresse des gouvernants, des maîtres, des riches et des ouvriers « *l'inanité de leur action en dehors de celle de l'Eglise* ».

Quarante ans plus tard, Pie XI écrit son encyclique sociale en pleine crise économique et politique. Le socialisme n'est plus la seule hydre à pourfendre ; le libéralisme y est attaqué sous son aspect « dictatorial » qui aboutit à la fin de la concurrence et à la concentration de la propriété. Cependant, un léger déplacement d'accent différencie, semble-t-il, ce document de celui de Léon XIII : la régénération sociale n'est plus liée aussi structurellement au pouvoir de l'Eglise et on préfère mettre en avant la nécessité d'un « *franc et sincère retour à la doctrine de l'Evangile* ». Timide évolution qui ne change rien sur le fond.

Le concile Vatican II accordera, trente ans plus tard, une place à la vie économique et sociale dans la constitution pastorale *L'Eglise dans le monde de ce temps*. Certains voudraient lire dans ces pages le signe d'une avancée notable. Quand on prend la peine aujourd'hui d'étudier en parallèle les deux encycliques et le texte conciliaire, on garde peu d'illusions à ce sujet. Ce qu'on perçoit sans doute mieux dans celui-ci, c'est l'écho des tendances opposées qui se sont affrontées au cours de sa rédaction, mais son fond théorique est incontestablement assuré par les encycliques.

II

1984 : un document épiscopal dans le débat sur la pauvreté

Beaucoup d'eau a passé dans les bénitiers depuis Léon XIII. Après la fin du concile, le catholicisme a connu maints événements contradictoires. Dans sa lettre, la doctrine sociale ne sert plus de drapeau qu'à une poignée

d'intégristes ; les évêques et les prêtres ont fait leur « aggiornamento » ; les chrétiens-marxistes ont connu leur heure de célébrité ; les chrétiens pour le socialisme ont eu pignon sur rue. Camillo Torres est mort, l'abbé Pierre est toujours vivant.

Pour mesurer l'ampleur du mouvement qui a marqué les prises de position de l'Eglise de France, le document récent sur la pauvreté mérite d'être analysé. Si les réalités économiques et sociales ont profondément changé depuis la fin du XIX[e] siècle, qu'en est-il des fondements de la doctrine, par delà des adaptations conjoncturelles ? N'est-ce pas seulement l'effritement du rapport de force de l'Eglise dans la société qui explique les prétentions des rédacteurs à la modestie ?

du refus des classes sociales à leur négation

Selon un rite propre à l'Action catholique, le texte se structure en trois parties qui assument les fonctions de « voir, juger, agir ». La vision sociale globale de la Commission s'impose à travers trois formulations.

La première pose le « retour de la pauvreté » : « On la croyait en voie de disparition. Trente ans de croissance économique continue avaient nourri certaines illusions : l'abondance généralisée devait, pensait-on, mettre fin aux différences et aux injustices sociales et créer une vaste classe moyenne pour laquelle la pauvreté ne serait plus qu'un accident exceptionnel ».

Recherchant les causes de cette situation, le texte évoque plus loin « les systèmes et les politiques qui, depuis longtemps, ont développé et privilégié le productivisme ».

Enfin, la Commission veut justifier la présentation qu'elle fait de la situation : « Les causes de cette précarité massive (responsable de la pauvreté) sont diverses ; elles interfèrent de manière complexe. Il ne peut être question ici de les organiser en système. Il importe cependant d'en nommer quelques-unes pour "défataliser" la pauvreté ».

Ces trois extraits se situent à des niveaux d'énonciation différents : le premier se veut descriptif, le deuxième explicatif et le troisième plus théorique. Par les choix qu'ils manifestent à chacun de leur niveau, ils sont très représentatifs de la position d'ensemble du document. On part de l'idée que la société est un « tissu » dont la cohésion est menacée par la pauvreté et on développe une vision gradualiste des « catégories sociales » : « Le tissu social, en fait, se constitue à de multiples niveaux, grâce à des maillages entrecroisés qui se renforcent et se conditionnent mutuellemennt. Loin d'être créés une fois pour toutes, ces maillages demandent un travail

permanent d'ajustement, de recomposition, d'élargissement auquel chaque citoyen participe à sa manière, selon ses responsabilités et ses possibilités ». On reste pantois devant tant de candeur. Alors que pour Léon XIII, comme pour la plupart des théoriciens libéraux du XIXe siècle, les classes sociales sont une réalité (que les classes inférieures doivent accepter), pour l'épiscopat français des années 1980, comme pour les théoriciens libéraux du XXe siècle, la société se serait uniformisée. Autour d'un noyau central cohérent et expansif ne graviteraient plus que quelques marginaux : la pauvreté — nouvelle — serait l'accroissement de cette marginalité et son caractère spécifique tiendrait à ce que plus personne ne pourrait être sûr d'y échapper.

Victime de son propre appauvrissement, si l'on peut dire, la pensée épiscopale est obligée de trouver refuge derrière le masque d'une idéologie (*on*) pour laisser croire que cette conception du social serait la seule. Comment ne pas voir une abdication intellectuelle dans l'évocation au pluriel « des systèmes et des politiques » responsables de la crise et de la pauvreté montante en France ? Plus grave est sans doute la dérobade devant tout « système » d'explication. Depuis quand suffit-il de « nommer » des causes pour les comprendre, a fortiori pour exorciser leur « fatalité » ? Ces pas de clerc intellectuels semblent d'abord manifester l'incapacité de l'épiscopat à préciser les titres qu'il a à s'exprimer : il ne veut pas — ou ne peut pas — expliciter son rôle, la manière dont il se situe, le lieu d'où il parle. Faire appel à des témoignages (triés comment ?) ne trompe personne sur le refus d'apporter une explication au problème posé.

En fait, ce refus constitue une rupture avec l'ambition passée de la doctrine sociale. Celle-ci se référait à une conception théocentrique ou ecclésiocentrique de la société idéale à restaurer ; les papes intervenaient au nom de leur fonction sociale : ainsi Léon XIII voulait que l'Eglise régente le retour à l'ordre ancien. Les évêques français, ayant abandonné une telle prétention et contraints de déclericaliser leur discours pour le rendre audible à leurs contemporains, ne déclinent pas leur « qualité » à prendre la parole. En conséquence, ils ne leur reste qu'à se présenter comme les porte-parole directs de Dieu et de sa justice : « Ils s'adressent, au nom même de la justice de Dieu, aux membres des communautés chrétiennes... En agissant ainsi, ils ont conscience de répondre à un appel et à une initiative de Dieu lui-même ». Si on comprend pourquoi il ne convient plus de remettre l'Eglise en avant pour la gestion des problèmes de société dans une France largement déchristianisée, on peut craindre que Dieu, pris comme référence immédiate, ne trouve pas son compte à

avaliser une idéologie selon laquelle les pauvres auraient été en voie de disparition au profit des classes moyennes.

quand le « juger » n'est que le reflet du « voir »

Ce glissement doctrinal trouve sa traduction dans la méthode d'exposition. La partie centrale du document se veut une lecture théologique de la situation décrite précédemment. Il y a là solution de continuité avec la méthode des encycliques sociales : celles-ci offraient une lecture plus directement engagée de la réalité historique dans laquelle elles se situaient. Léon XIII prenait parti ouvertement contre le socialisme, expliquait en quoi le capitalisme avait provoqué à la fin du XIXe siècle une exacerbation des conflits de classe et proposait comme solution la restauration de l'ordre social garanti par l'Eglise. Pie XI ne dévie pas de cette ligne, allant jusqu'à rappeler les raisons de l'abandon de cet ordre qu'il regrette [2]. C'est un luxe qu'on ne peut plus se permettre. Les évêques justifient donc leur intervention en opérant une transposition, un décalque, de la lecture historico-sociale qu'ils font de la réalité française d'aujourd'hui sur l'histoire du « peuple de Dieu ».

La raison de cette opération est clairement explicitée : « Les chrétiens sont, en effet, les héritiers spirituels du peuple de la Bible, que les prophètes, au nom de Dieu, ont maintenu attentif à ce qui pouvait porter atteinte à sa cohésion interne : l'apparition de groupes de pauvres à la faveur du développement des villes et du commerce ». Cette coupe brutale dans l'histoire d'Israël permet d'affirmer une identité de situation entre l'époque des prophètes et la nôtre. Par conséquent, la légitimité de l'intervention prophétique rejaillit sur ceux qui en ont hérité, le peuple de Dieu et les évêques. Cette légitimation induit pour eux non seulement un droit, mais un devoir d'intervention, puisque les pauvres d'aujourd'hui sont ceux qui « dans l'Alliance... devaient être l'objet de la sollicitude de chacun ». Plus clairement encore, l'histoire d'Israël et celle de Jésus sont relues à la lumière de ce que le document veut proposer : non sans idéaliser un peu la situation réelle, celui-ci dit que « le peuple reconnaissait et célébrait son Dieu autant, sinon plus, par la qualité des rapports sociaux qui devaient unir ses membres, que par le culte qu'il rendait à son Dieu ». Plus loin, l'action de Jésus est calquée sur celle d'un animateur socio-

2. *« Si cet ordre a depuis longtemps disparu, ce n'est certes pas qu'il n'ait pu évoluer et se développer pour s'accommoder à ce que réclamaient des circonstances et des nécessités nouvelles. La faute en fut bien plutôt aux hommes... »* qui ont voulu s'affranchir de l'autorité de l'Eglise.

culturel : « Il veut réintégrer dans la vie sociale de son temps ceux qui en avaient été exclus de fait au nom de la loi pervertie ». La boucle se referme lorsque, en témoignage de la justice de Dieu, les disciples de Jésus-Christ sont invités à « tisser dans la vie sociale quotidienne la communion qu'ils célèbrent dans l'eucharistie ».

Finalement, le « juger » consiste à projeter les catégories du « voir » dans l'histoire biblique pour montrer la similitude de situation : opération réussie à tout coup, puisqu'on trouve exactement ce qu'on a apporté. Il saute alors aux yeux que la « lecture théologique » se ramène ici à un dérivé de l'idéologie qui a fourni les éléments d'analyse du début. La volonté apparente de se distancier, par l'appel aux « témoins » et aux « on », n'empêche pas le magistère de s'en remettre à l'idéologie commune pour faire de la théologie. Faute d'avoir explicité sa propre situation face aux problèmes qu'il évoque, il est dépendant des masques sous lesquels il avance.

agir : une maille à l'endroit, une maille à l'envers

La dernière partie du document « énonce modestement quelques propositions d'attitudes et d'actions » : renouer des solidarités, reconstituer le tissu social, renforcer le maillage au quotidien. Il est intéressant de relever que l'idéal social de la doctrine de l'Eglise du XIXe siècle réapparaît dans ces appels à l'action, malgré quelques concessions faites à l'esprit du temps. L'objectif proposé présente deux caractéristiques.

Sur la société à réaliser, le schéma reproduit exactement, hormis la prééminence ecclésiale, celui qui avait inspiré les encycliques sociales. Le pauvre est d'abord un individu privé des solidarités les plus proches, éventuellement victime désignée des ambitions d'un Etat envahissant. Révélateur à cet égard est le passage sur les maux de l'urbanisation : s'il se défend d'idéaliser la société rurale, il la montre cependant comme jouant de fait un rôle de *protection naturelle*. A cette dernière s'oppose la *protection sociale* sur laquelle s'accumulent les qualifications négatives ; il n'y a guère d'occasion à manquer pour critiquer un système auquel, il faut le rappeler, l'épiscopat français était tout à fait hostile lors des débats de 1945-1946 sur la Sécurité Sociale naissante [3].

3. La conclusion du document laisse croire que l'action contre la pauvreté aurait été jusqu'ici confinée au « *terrain marginal des politiques d'assistance* ». C'est faire fi de cent ans d'histoire du mouvement ouvrier pour imposer des règles de solidarité à la protection sociale contre les partisans de l'assistance, dont l'Eglise bien souvent.

Si le trait est moins outré que sous la plume de Léon XIII (« *En substituant à la providence paternelle la providence de l'Etat, les socialistes vont contre la justice naturelle et brisent les liens de la famille* »), la pente va dans le même sens. Le plaidoyer pour les solidarités locales et de voisinage, pour les relations courtes et personnalisées et surtout pour la famille, « antidote aux agressions de la vie en société urbaine et industrielle », reste finalement dans la ligne des exhortations qui concluent *Rerum novarum* [4]. L'opposition entre « les associations en charge du quotidien » et l'ensemble des moyens d'intervention globaux (Etat, protection sociale, action politique et syndicale, travail législatif...) recoupe la distinction que fait Léon XIII entre les « sociétés privées », de droit naturel, et la « société publique » dont l'objet est de protéger ce droit naturel. Dans les deux cas, d'ailleurs, la défense des sociétés privées ou des associations introduit la mise en valeur des « sociétés religieuses » ou des organisations caritatives. Pour la Commission, ces dernières recouvrent la quasi totalité du champ d'action possible « avec et pour les pauvres » dans la France d'aujourd'hui.

La seconde caractéristique concerne la place de l'Eglise dans la lutte contre la pauvreté. Si le rôle des solidarités naturelles de voisinage est fortement valorisé, tout ce qui relève de « l'action sur les structures » passe nettement à l'arrière-plan. Faut-il l'entendre comme un appel à rester près de son clocher ? « La paroisse, avec son assise territoriale définie, qui recoupe plus ou moins des réalités de quartier ou de zone rurale, est bien placée pour contribuer à cette tâche. » On ne retrouve donc plus, comme jadis, une revendication d'hégémonie ; au contraire, l'Eglise est devenue celle du « maillage au quotidien » et ne prétend plus avoir quelque impact sur les structures elles-mêmes. L'appel aux organisations caritatives se donne comme limité et dépendant à la fois des structures sociales en place et de politiques plus globales sur lesquelles on ne se prononce qu'en termes très généraux (comme la dénonciation des systèmes productivistes). En ce sens aussi, on peut parler d'une modification par rapport à la doctrine sociale : mis à part des « principes de savoir-faire » et l'indication de moyens adaptés à des actions locales, la Commission ne propose guère qu'un effet d'annonce.

4. Le document ne fait pas allusion au rôle de la famille dans la société rurale.

III

où sont passées les contradictions de la vie ?

En 1984, la doctrine sociale de l'Eglise, au moins dans sa version française, ne semble donc plus aussi affirmée qu'elle a pu l'être. Certes, les structures et les acteurs à travers lesquels elle se représente le fonctionnement de la société ont à peine changé : l'individu, la famille, la propriété privée, les relations de proximité, la campagne, les organisations professionnelles sont valorisés contre l'Etat, la ville, l'anonymat, le monde industriel, la société de consommation. Mais c'est la position de l'Eglise dans cet ensemble qui a changé : elle ne se présente plus comme une puissance à volonté hégémonique ; elle se veut humble, en vertu de quoi elle déclare paradoxalement porter sans médiation la voix de Dieu dans le monde.

l'affaiblissement des repères théoriques internes

Si les conceptions socio-économiques du magistère du siècle dernier tombaient sous l'accusation de cléricalisme, on peut douter que les chrétiens d'aujourd'hui trouvent leur compte dans une présentation aussi conjoncturelle, donc étriquée, de l'exigence évangélique. N'ayant pas analysé le lieu d'où ils parlent, les évêques semblent ne pas savoir exactement pourquoi ils parlent de tel sujet et non de tel autre, ni comment il faut en parler. Pourquoi, par exemple, la brusque réapparition de l'Eglise de France — personnifiée par l'abbé Pierre — en ce moment sur la question de la pauvreté ? Une partie de la réponse tient d'évidence à la conjoncture politique immédiate : ce n'est pas être manichéen que de désigner *France-Soir* et la mairie de Paris comme les manipulateurs d'un clerc au profil médiatique adapté dans une campagne anti-pauvreté qui vise les chômeurs et les immigrés, c'est-à-dire ceux-là même qui sont la cible quotidienne depuis des mois de ce groupe de presse et de ce type de pouvoir politique.

Par delà l'aspect circonstanciel de cet épisode, la question de fond est de savoir si l'Eglise ne fait pas preuve d'un réel désarroi devant le monde tel qu'il est, et pas seulement devant les problèmes économiques. La doctrine sociale d'antan était le produit de la situation particulière du catholicisme au XIXe siècle et en même temps de la philosophie qu'il revendiquait comme la sienne, sinon comme la seule. Elle avait alors une dynamique « externe » : assurer la position de l'Eglise face à la société civile ; et une dynamique « interne » : refléter la capacité de l'Eglise à se donner un appareillage conceptuel, philosophique, pour saisir le réel. Le glis-

sement auquel on assiste aujourd'hui concerne les deux éléments : inutile d'insister sur le premier, la perte d'assise et d'audience du christianisme dans l'Occident développé n'étant plus à prouver ; il importe en revanche de réfléchir sur le second, la base philosophique, si on veut comprendre d'où viennent les interventions ecclésiales en matière économique et sociale.

Le document sur la pauvreté, comme de multiples autres prises de position depuis des années, montre un net affaiblissement des références théoriques d'origine interne. L'Eglise occidentale, en tant que groupe social, n'a plus les moyens d'élaborer une position théorique originale qui puisse valoir en face des autres productions, dites mondaines. Hier elle ne tenait aucun discours explicite sur le fait économique, elle l'ignorait en raison de sa position de force dominante ou de la réminiscence de cette position. Aujourd'hui, pour saisir le réel de l'économie — selon nous, l'un des éléments décisifs de la vie et de l'histoire humaines —, elle paraît désemparée et soumise aux idéologies les plus « vulgarisées ». En l'occurrence, traiter de la société économique actuelle en s'accrochant à la question de la pauvreté oblige les rédacteurs à des contorsions intellectuelles autour du mot « pauvre » (sens évangélique ou non, sens matériel ou spirituel), mais à aucun moment ils ne parviennent à lui restituer ce qui est l'essentiel, à savoir sa réalité. C'est ne pas prendre au sérieux cette réalité que de proposer, sous prétexte d'urgence, des solutions qui, en fait, la contournent [5].

un fonctionnement interne qui exclut les conflits

Le document sur la pauvreté révèle une Eglise incapable de se situer de façon autonome dans le courant actuel de l'histoire, de la vie et de la pensée. Dépendante de forces extérieures à elle, elle ne parvient pas à formuler explicitement quels sont les critères de son rapport à la réalité : une soi-disant immédiateté de ce rapport, comme du rapport à Dieu d'ailleurs, ne trompe personne. On retrouve ici la question déjà soulevée :

5. Comment qualifier l'opération — dont l'abbé Pierre est solidaire — qui tente de scinder le front des travailleurs de notre pays entre ceux qui ont un emploi et ceux qui n'en ont pas ? Il aurait mieux valu prêter main forte depuis dix ans aux organisations qui luttent contre la diminution de la « couverture chômage » plutôt que de gémir maintenant dans une presse qui incrimine quotidiennement le coût insupportable de cette protection contre la pauvreté. Cette solidarité n'est pas, il est vrai, le fruit de la charité des riches pour les pauvres, mais un acte de justice des travailleurs envers ceux qui n'ont pas d'emploi.

au nom de quoi, à partir d'où l'Eglise pourrait-elle intervenir sur les problèmes d'économie ?

Déplaçons un peu la question : l'absence d'un discours autonome et cohérent en cette matière ne trahit-elle pas une incapacité plus radicale, celle de se donner un mode de fonctionnement qui soit adapté au réel ? Les modalités selon lesquelles s'autoreproduisent les instances hiérarchiques et magistérielles évincent de plus en plus les forces vives, qu'elles soient sociales, intellectuelles et même religieuses. Or, dans une institution humaine — et l'Eglise en est une aussi —, l'adéquation du discours à la vie et à l'action à mener est toujours corrélative au mode d'organisation. La philosophie de Léon XIII était un élément de l'institution globale, homogène à son mode d'organisation. Aujourd'hui l'Eglise ne dispose plus en France de cet ensemble cohérent, intellectuel et organisationnel, faute d'admettre qu'il n'est plus possible de gérer le groupe des chrétiens comme des vassaux de l'Ancien Régime et faute d'en tirer les conséquences pratiques.

Les contradictions marquent en profondeur la vie économique comme la vie religieuse. Que l'Eglise ne leur laisse aucun droit à exister et à s'exprimer et elle s'interdit de s'adapter jamais au monde de ce temps : un minimum de démocratie interne est la condition même de toute adaptation, pour des raisons non de mode, mais de fonctionnalité de l'organisation. Si l'institution ecclésiale n'a rien à dire de propre sur l'économie, c'est parce que son type de fonctionnement empêche que la substance même de la vie économique, les conflits de classe, existe en son sein. C'est aussi la raison pour laquelle elle est effectivement l'Eglise des riches. N'est-ce pas enfin pour cette raison qu'il y a une telle urgence aux yeux du Vatican à mettre de l'ordre dans les Eglises de certains pays ? On peut redouter en effet que les contradictions de la vie ne soient trop fortes pour qu'on parvienne encore à réunir en une même Eglise « riches » et « pauvres ». L'enjeu est alors celui de la prise de pouvoir par un groupe ou par un autre, dans le domaine religieux comme dans les autres. Qui veut pouvoir choisir ses pauvres aujourd'hui et demain, comme le pape et beaucoup des siens le laissent entendre, choisit son camp.

christian dufour

parler pour délier et innover

l'église dans la crise économique internationale

Souvent on demande à l'Eglise de parler des problèmes économiques, mais sans préciser ce qu'on entend par problèmes économiques, par intervention et par Eglise. Toute déclaration en ces matières est donc accueillie sans engagement si elle est vague, avec répulsion si elle est précise. L'hypothèse de cet article, c'est que l'Eglise peut être entendue, fût-ce avec irritation, à condition qu'elle ne particularise pas le domaine économique, mais touche à ce qui interfère avec l'économie, qu'elle ait un langage de rupture très fort, très compétent et très argumenté, qu'elle mette en pratique ce qu'elle préconise en l'appliquant à son fonctionnement même et à la vie concrète de ses membres.

Est-il possible, pour l'Eglise, d'intervenir à propos des problèmes économiques internationaux avec quelque chance d'audience ? Vaste question, que l'on peut seulement effleurer en quelques pages, sans guère d'illustration ni de nuance. D'entrée de jeu, trois remarques s'imposent.

Sur *l'économie* d'abord. L'épanouissement d'une crise qui a son origine vers le milieu des années soixante manifeste clairement que c'est tout le système du monde qui est ébranlé et pas seulement l'économie. Celle-ci est peut-être un système dominant. Il serait illusoire de croire que l'arrêt de ses perturbations stabiliserait le système du monde. L'économie n'est qu'un sous-système ouvert en interaction mutuelle avec d'autres sous-systèmes eux aussi ouverts : politique, militaire, scientifique et technologique, écologique, idéologique, démographique, culturel (les valeurs). C'est ce réseau d'interactions qui est aujourd'hui en fort déséquilibre, en gestation probable d'un nouvel agencement. Intervenir sur les valeurs ou sur la défense, c'est donc aussi intervenir sur l'économie, et réciproquement.

Sur *l'intervention* ensuite. On est habitué à un discours d'humanisme chrétien, assez général pour sauvegarder la dimension « spirituelle » du christianisme et ne pas conduire à une application précise. Il faut aussi penser à la possibilité d'un dispositif plus prophétique d'intervention, alliant une inspiration vigoureuse et des propositions pour renvoyer à une pratique créatrice. Parler c'est dire, mais c'est aussi engager.

Sur *l'Eglise* enfin. On pense évidemment aux interventions de l'autorité : pape et évêques. Or, il est tout aussi important de donner audience au

discours et à l'engagement des diverses composantes du peuple des baptisés. L'incohérence fréquente entre les exhortations hiérarchiques et les pratiques du peuple risque de disqualifier les unes et les autres.

I

de quelques problèmes urgents

Dans la multitude des problèmes où un renouvellement de l'inspiration et de la pratique serait nécessaire, en voici quelques-uns, peut-être plus cruciaux que les autres.

l'exclusion

C'est le phénomène mondial le plus visible. Le monde prend de plus en plus une allure dualiste à trois niveaux : dans les nations riches, entre nations riches et nations pauvres, dans les nations pauvres. Dans les premières, on parle ouvertement de sociétés à deux vitesses, les moins performants n'étant inclus dans le progrès qu'avec l'appoint de transferts des plus performants. Qu'il y ait ou non croissance économique, l'exclusion progresse notamment, mais pas exclusivement, par le biais du chômage. Entre les nations, l'écart se creuse, le dialogue « Nord-Sud » s'amenuise et les relations se raréfient. La marginalisation du Tiers monde est le facteur de déséquilibre majeur du système du monde. A l'intérieur des nations pauvres, le dualisme est en proportion inverse des nations riches. C'est la grande majorité des gens qui est exclue du système économique. La condition de beaucoup d'entre eux est sous-humaine, insupportable.

Il n'y a pas eu de prise en compte globale de cette situation par l'Eglise depuis l'encyclique *Populorum progressio*, écrite avant la crise. Des épiscopats du Tiers monde ont des discours et des pratiques plus ou moins disparates. Les épiscopats du Nord sont en général muets. Mais une bonne part des quelque 2 milliards de dollars annuels d'aide privée vient des Eglises. Même si ce chiffre ne progresse pas, même s'il est marginal par rapport au revenu des catholiques, même si l'intention de ceux-ci reste plus la bienfaisance à l'égard des affamés que la solidarité pour le développement, il y a une pratique suffisante en lien avec celles du Tiers monde pour que l'Eglise puisse promouvoir une coopération moderne et efficace.

La proposition de cette coopération inspirée est d'autant plus nécessaire que la fracture Nord-Sud traverse en plein l'Eglise, au risque de provoquer un schisme.

la domination du système financier

Le système financier s'est récemment internationalisé. Il tend à dominer le système industriel qu'il contribue à doper. Son fonctionnement n'est pas irréprochable. L'offre imprudente de capitaux à des pays insolvables a fragilisé le système et créé des illusions dans le Tiers monde. Le renflouement du système risque de coûter cher aux peuples : contribuables des pays riches, mais surtout exclus des pays pauvres, comptables des dettes nationales dont ils n'ont pas bénéficié. Des explosions sociales marquent déjà la limite des contraintes imposées.

Sauf quelques condamnations pour placements immoraux et quelques allusions prudentes ici ou là, l'Eglise a jusqu'ici été muette sur ce point qui, il est vrai, est encore très neuf et techniquement fort difficile.

l'innovation technologique

Dans sa dimension économique, la crise est d'abord industrielle. La prospérité d'après-guerre au Nord a surtout reposé sur la consommation d'automobile, d'électro-ménager et de bâtiment. Le marché est désormais presque saturé. Il faut donc, pour repartir, créer de nouveaux marchés pour de nouveaux biens de consommation. Une fantastique innovation technologique a engendré ces nouveaux biens, sous la forme principale de médiateurs de communication. Comme l'automobile et l'électro-ménager hier, ces nouveaux biens engendrent sous nos yeux des civilisations à défaut de civilisés. On s'est peu préoccupé jusqu'ici de l'homme et de la société qui vont naître de leur usage. Déjà encombré d'objets qu'il ne sait plus trier, comment l'homme d'Occident pourra-t-il au surplus dominer le flot des messages — payants — qui va lui parvenir ? Il risque de se produire un décalage croissant entre émission et réception des messages. La puissance émettrice est en passe de devenir un facteur uniformisant, au détriment des personnalités et des cultures.

Jusqu'ici, l'Eglise ne s'est fait entendre que dans le domaine des innovations biologiques. La qualité de la vie exigerait au moins autant qu'on se soucie de l'innovation technologique quand elle ne peut plus être maîtrisée par ceux qui en acquièrent les produits.

gabriel marc

l'évolution des valeurs

Dans les pays occidentaux le système des valeurs s'est profondément modifié depuis une dizaine d'années. Au pinacle, trois valeurs s'imposent, liées entre elles : d'abord l'autonomie individuelle, l'affirmation de soi vis-à-vis de la société ; ensuite le bien-être, la santé, le bonheur, qui n'ont plus de prix ; enfin la sécurité, dont on attend surtout de l'Etat qu'il la garantisse. En revanche, le travail (pas l'emploi) a chuté sur l'échelle des valeurs. Le retentissement de ce changement sur l'économie est évident : demande excessive de sécurité qui met en crise financière les organismes de protection sociale, amenuisement du travail parmi les facteurs de production, extension du loisir marchand, multiplication et diversification des stratégies individuelles qui rendent les pays ingouvernables et les économies ingérables, affaiblissement des corps intermédiaires.

Ces nouvelles valeurs sont ambiguës. Leur mise en œuvre peut amener le pire et le meilleur. La floraison des micro-associations peut engendrer des réseaux succédant aux organisations formelles désertées ; le loisir peut en venir à s'encombrer de messages décervelants ou à cultiver l'intériorité ; le primat de la santé conduire à la ruine de la Sécurité Sociale ou à une prise en charge personnelle. Le meilleur n'est pas acquis d'emblée. Il faut éduquer les virtualités.

L'Eglise dénonce un certain hédonisme jouisseur. Mais, sauf dans le domaine du travail, où l'encyclique *Laborem exercens* a eu un réel impact, peu d'interventions positives contribuent à cette éducation.

la guerre et la paix

L'emploi de l'arme nucléaire et la défense de l'Europe viennent de donner lieu à de multiples prises de position, épiscopales notamment, liées à l'implantation de fusées nucléaires en Europe de l'Ouest. Par delà cette péripétie, bien d'autres aspects restent sans traitement de la part des Eglises : militarisation de l'espace (la guerre des étoiles), nouveaux systèmes d'armes conventionnelles en Europe et crise des doctrines de la dissuasion, militarisation du Tiers monde et achats, voire production, d'armements, etc.

La fabrication des nouveaux systèmes d'armes entretient certes l'activité économique, mais son coût est en bonne partie responsable de l'énorme déficit du budget fédéral américain et, par voie de conséquence, des tensions sur les taux d'intérêt et sur le dollar, si préjudiciables à tant de pays, en particulier ceux du Tiers monde. En ce qui concerne ces derniers,

le coût de la défense devient vite exorbitant eu égard aux ressources, et le risque de conflits périphériques dans les endroits sensibles met le système du monde en péril. Mais c'est le même concept de légitimité de la défense nationale qui justifie les folles dépenses de l'Occident et celles des pays pauvres.

Un discours de l'Eglise sur la défense et surtout une pratique de l'éducation à la paix, prenant sérieusement en compte les voies alternatives de la défense civile non violente, demeurent à établir.

la transition démographique

La position de l'Eglise catholique est bien connue. Elle privilégie le droit à la famille et refuse d'envisager les conséquences de la transition démographique en termes de qualité de vie. Il est vrai que beaucoup reste à comprendre en ce domaine, et les démographes se sont fait modestes. Il reste que des seuils sont franchis par une population qui atteindra bientôt les six milliards, multipliant des effets de masse non maîtrisables : acheminement de ressources alimentaires en cas de famines, agglomérations gigantesques, par exemple.

Une pensée et peut-être une pratique nouvelles de l'Eglise à l'égard des problèmes inédits qui se posent et vont se poser, seraient certainement bienvenues. Quant aux comportements concrets du peuple chrétien en matière de transmission de la vie, en Occident du moins, on sait qu'ils sont en contradiction flagrante avec le discours officiel, ce qui ôte beaucoup de crédit à celui-ci.

II

que peut-on dire ?

De tels problèmes, gigantesques, accablants, massifs, sont déconcertants. Leur nouveauté ou leur extension rendent muet. Si l'Eglise se tait sur les principaux d'entre eux, elle n'est pas la seule. Il n'y a que les idéologues qui ont des solutions toutes faites, mais ils trompent leur monde.

Pourtant l'Eglise ne peut se taire. Dans la mesure où elle s'affirme dépositaire d'une bonne nouvelle de salut pour l'homme, c'est surtout dans les moments où celui-ci est déconcerté qu'elle doit la délivrer. Devant le risque de se tromper, l'Eglise est plutôt tentée en ce moment de spiritualiser le message, de lui donner une tonalité de consolation et de compensation,

plutôt que d'en faire la source inspirée d'un engagement pour aménager les systèmes du monde.

A supposer que l'on parle, que faudrait-il dire ? Là encore, le domaine est vaste. Voici, arbitrairement, quelques accents souhaitables.

sur la création

L'essor économique des nations devenues riches a constamment été légitimé par la nécessité d'achever la création. On a même parfois dérivé vers une sorte de sacralisation du seul entrepreneur.

On ne peut continuer à tenir ce langage unilatéral. Il est aussi important de développer le savoir et la sagesse que de produire des biens, et il est bien plus important et plus urgent désormais de développer l'homme et la société. Sont également inacceptables les sociétés riches au tissu social éclaté en une poussière d'individualités introverties croulant sous les biens et les sociétés pauvres dont le tissu social est pulvérisé, par le choc brutal avec les cultures du Nord, en individualités mutilées et uniquement préoccupées par la survie jusqu'à demain.

On ne peut non plus continuer de professer que la croissance économique est la condition de l'équité. L'expérience a infirmé cette pétition de principe.

On ne peut surtout renvoyer au domaine spirituel ce que la rédemption implique de radical dans la manière d'aménager la création. Le langage de la Pâque est le mode d'emploi vigoureux de cette création. C'est celui-là qu'il faut tenir.

l'homme passe avant le système

L'homme occidental ne maîtrise plus les systèmes qui le conditionnent, tandis que l'homme du Tiers monde est tenu à l'écart de ces systèmes. Il faut donc affirmer la responsabilité de chaque homme sur son destin et son droit, voire son devoir, de s'organiser pour l'exercer effectivement. Il faut redonner à l'homme les moyens de maîtriser les systèmes. C'est une affirmation banale que l'homme passe le sabbat. Mais il faut beaucoup chercher pour trouver des textes d'Eglise qui énoncent sans ambages la responsabilité concrète de tous les hommes et, en particulier, des pauvres, des démunis, des exclus.

Ce point est crucial dans la vie de l'Eglise et dans son positionnement face aux problèmes du monde. Puisqu'on ne peut se satisfaire de l'exclusion des

pauvres, on doit leur proposer le projet de devenir les acteurs d'un second pôle de développement, d'un second système économique, et leur en donner les moyens. C'est ce que font certains épiscopats.

Mais cette affirmation et cette pratique sont fortement combattues, et leurs acteurs constamment persécutés, car elles sont subversives d'un autre discours et d'un autre comportement, fort anciens dans l'Eglise : ceux de l'ordre. Il y a, dans la tradition chrétienne, une veine idéologique qui appuie un ordre des riches et des pauvres où chacun a sa place pour son destin terrestre et pour son destin céleste : les pauvres vont directement au ciel, car ils sont aimés de Dieu, et ils sont aussi les ambassadeurs des riches qui, par l'aumône, conquièrent le ciel à leur tour. Il existe encore aujourd'hui des groupes de pression efficaces et discrets pour soutenir ces positions. Proposer aux pauvres de devenir responsables de leur destin est automatiquement perçu comme révolutionnaire et marxiste. Cela explique les prudences d'un discours ecclésial qui prêche la patience et la réconciliation aux pauvres et la conversion aux riches, et qui évite parfois de désigner les persécuteurs.

L'absence d'un discours et d'une pratique résolus, ou l'affirmation souvent en demi-teinte et comme honteuse du droit des pauvres, sont porteuses de schisme.

à quelle pauvreté appeler ?

Le statut de Jésus et sa parole sur la pauvreté sont incontournables. La pauvreté est un attribut de Dieu. Elle fait partie des recettes pour que réussisse la création. Les pauvres sont les préférés de Dieu. Que peut signifier ce message aujourd'hui, et à quoi engage-t-il ? Il ne constitue certainement pas un programme pour l'homme misérable du Tiers monde qui aspire au développement. Il est tout aussi irrecevable pour l'homme occidental persuadé qu'il sert le progrès de l'humanité en faisant marcher la machine économique par son travail et sa consommation.

Au minimum, la pauvreté à proposer aujourd'hui se présente comme une sagesse d'usage des biens et des messages, qui atteste d'une libération à l'égard des contraintes du système économique. Elle comporte une dimension de liberté, de rupture et de partage. C'est à cette mise en œuvre concrète de la pauvreté qu'invitait modestement l'appel des évêques français à de « nouveaux modes de vie », dont on a parlé dans un autre article. Il reste à promouvoir de nouvelles pratiques en ce domaine si l'on est persuadé que c'est la voie pour que l'homme reprenne le contrôle des systèmes.

Bien d'autres points encore mériteraient d'être mentionnés en lien avec les grandes questions économiques. A propos des rapports de force et des pouvoirs qu'ils engendrent, il ne suffit plus de répéter que le pouvoir doit être vécu comme un service, s'il n'est jamais exercé ainsi. A propos du progrès, il faut affirmer que tout ce que l'homme met sur le marché n'est pas automatiquement un progrès ou ne sert pas automatiquement le progrès. Il faut choisir de ne pas produire tout ce que la technologie propose.

En définitive, il faut surtout rappeler aux hommes et aux nations ce qu'on a à dire de la part de Dieu et qui est contenu dans une radicalité évangélique précise, et il faut donc encourager les initiatives viables qui donnent réalité à ce message. Au lieu de continuer à s'abriter derrière le réalisme pessimiste appliqué à un « homme qui est pécheur », il est temps de faire confiance à l'homme, au contraire, et de prendre les mêmes risques que Dieu pour lui. Un excès de prudence finit par être un aveu d'échec.

III

pour être entendu

Ce qui est à dire, au nom de l'Evangile considéré dans sa radicalité, est d'une certaine manière incroyable. La crédibilité a des conditions. On peut en énumérer quelques-unes, en ayant en tête que si elles valent pour des secteurs catholiques d'opinion, elles valent tout autant pour les autres.

l'ancrage sur la profession de foi

Il y a une stratification du discours de l'Eglise en couches peu perméables. Au-dessus, le discours sur Dieu et sur le salut en Jésus-Christ. Il est préservé comme un trésor dans le ciel, qu'il ne faut pas prostituer dans les réalités terrestres. La tradition orientale qui soutient : « Notre programme social, c'est la Trinité », n'est cependant pas affirmée avec autant de force dans l'Eglise catholique. Au milieu, il y a l'interprétation correcte de l'Evangile, avec ses conséquences morales et disciplinaires. Des contre-lectures, notamment celle que font les pauvres qui accèdent aux textes directement et les réfèrent à leur propre situation, font éclater son caractère idéologique. Ce caractère est encore plus accentué dans le discours de la couche du dessous, à savoir la doctrine sociale de l'Eglise, si aisément manipulée par les élites.

Il est nécessaire de réarticuler ces trois formes de discours d'une manière plus lumineuse, de les unifier en les appuyant sur le socle du premier. Croire que Dieu est Trinité ou que le salut passe par la Pâque du Christ doit fonder ce qu'on affirme du système du monde et de ses nécessaires transformations. On ne peut, sans discrédit, continuer de tenir trois discours distincts selon les circonstances.

la compétence et l'expérience

La parole évangélique de l'Eglise est par nature critique, c'est-à-dire contestataire et approbative à la fois. La critique et la proposition alternative ne sont possibles que si l'on met autant de compétence dans l'analyse des systèmes que dans la scrutation de l'Evangile. Ces compétences ne sont pas l'exclusivité des clercs, elles appartiennent au peuple des baptisés. C'est à ce niveau qu'il faut les mettre en œuvre, faute de quoi l'expression de l'Eglise est trop facilement récusable.

Une parole prophétique est aussi une annonce d'alternative. Mais à peu près partout, et c'est heureux, l'Eglise n'a plus de pouvoir pour contraindre les hommes à suivre ses mots d'ordre. Ses propositions ne peuvent s'appuyer que sur la pédagogie du Christ : « *Venez et voyez* ». Il faut donc qu'il y ait quelque chose à voir, et que ce qui est proposé ait été expérimenté au-dedans.

En d'autres termes, avant de parler, il faut avoir mis en place une pastorale, c'est-à-dire une allocation de moyens en hommes et en argent en vue d'un objectif, et celui-ci doit avoir été à peu près atteint. Il est difficile, par exemple, de proposer une sagesse d'usage des biens si les disciples du Christ ne la pratiquent pas ou la refusent. Ces pastorales sont rares, sauf en certaines régions du Tiers monde. Aussi l'intervention de l'Eglise est fréquemment récusée au motif qu'elle dit, mais ne fait point ce qu'elle dit.

la cohérence interne et externe

Cette même récusation, enfin, est faite lorsque la pratique de l'Eglise est plus conforme à ce qu'elle dénonce qu'à ce qu'elle préconise dans des interventions. On ne peut en effet dénoncer les méfaits, réels, d'une exportation des modèles de développement américain, russe ou européen, vers le Tiers monde ; on ne peut non plus dénoncer le risque d'un contenu uniformisant des messages dans les nouveaux biens de communication, si l'on pratique soi-même cette uniformisation en résistant aux cultures des peuples qui veulent se manifester par la liturgie, la théologie, la morale et la discipline.

Et aussi, il est difficile de proclamer le droit des pauvres à la responsabilité et à l'organisation, si l'on considère concrètement comme subversives de l'ordre hiérarchique les communautés populaires de base avec leur appel à la libération, et si l'on n'a de cesse d'annihiler les organisations qu'on ne contrôle pas étroitement.

L'Eglise — hiérarchie et peuple — n'est pas au clair avec le droit des pauvres, affirmé et pratiqué ici ou là, concrètement brimé ailleurs et depuis de nombreux siècles. Sans clarification de ce point, il est impossible d'aider à l'émergence d'un second système économique fondé sur les exclus. L'issue vers le développement des milliards d'exclus formant le monde actuel et celui de demain s'avère donc aussi impossible. La paix dès lors s'éloigne : un monde où l'exclusion est de plus en plus la norme statistique est un monde dangereux.

○○○

Au terme de ces quelques pages laconiques, j'ai le sentiment d'avoir dévié du lieu où l'on m'attendait. Il aurait été plus commode pour le lecteur de recevoir une claire définition des problèmes économiques internationaux et d'établir une sorte de concordisme étroit à partir de l'Evangile, conduisant à des solutions lumineuses, alliant foi et économie.

Il m'est pourtant difficile d'oublier mon expérience militante du développement et de l'évangélisation. Je reçois, comme tout un chacun, des paroles d'en-haut, et je me demande qui les a inspirées. Je cherche ce qui les fonde, à quelles expériences elles renvoient, comment les mettre en valeur. Mais je ne puis me boucher les oreilles face aux critiques et récusations diverses de frères dans la foi lésés dans leurs appétits quand la parole passe très près d'eux, et plus encore face aux méfiances des « païens » qui demandent d'abord à voir. C'est pourquoi, ici, j'ai mis davantage l'accent sur les conditions d'audience de mon Eglise que sur les problèmes du monde où elle aurait son mot à dire.

Je crois fortement que l'Eglise — comme d'autres « forces morales » — a un impact irremplaçable dans le destin des systèmes, car elle seule peut toucher la vie intérieure, la conscience, des acteurs réels et potentiels des systèmes. Elle n'est pas la seule, ni la plus experte, si elle veut s'exprimer par exemple à propos du commerce extérieur. Elle est la seule à pouvoir proposer, au nom d'une foi qui concerne l'homme, des sagesses propres à desserrer les carcans des contraintes qui bloquent l'économie.

Il me semble que l'appel des évêques français à de nouveaux modes de vie, à des sagesses nouvelles, avait justement pour perspective d'huiler un mécanisme trop bloqué. J'espère qu'il va continuer de faire son chemin dans les consciences.

gabriel marc

l'humanisation de la terre, dimension constitutive de l'évangile

Comment évaluer le poids des réalités économiques dans les courants et les systèmes théologiques ? L'histoire des productions intellectuelles du christianisme montre qu'ont longtemps coexisté à différents niveaux le refus répété de tout manichéisme et un lien étroit entre la matière (monde, corps, argent) et le péché. Une théologie dans laquelle l'homme libre coopère à l'acte créateur en prenant progressivement et douloureusement possession de l'univers, dans laquelle la grâce rend la nature à elle-même en l'ouvrant sur son achèvement en Dieu, implique que la nécessaire humanisation du jeu des forces économiques soit comprise comme une « préparation évangélique », « une dimension constitutive de la prédication de l'Evangile ».

Au temps où elles étaient dans leur plein épanouissement, les Semaines sociales me firent la confiance de me demander, pour l'une de leurs sessions, un cours sur « le devenir social ». La première trame de mon exposé était constituée par l'analyse des réalités économiques comme cause et comme sujet porteur des évolutions des sociétés humaines, jusque dans leur culture et dans les zones dites « spirituelles », voire religieuses. Un théologien romain, auditeur de cette session, en publia, à son retour chez lui, dans une revue officieuse, un compte rendu dans lequel il laissait entendre que j'étais crypto-marxiste.

On m'excusera d'introduire mes réflexions par une telle anecdote, minuscule, mais fort significative : en ce temps-là, l'enseignement commun de la théologie, commandé par le dualisme de la matière et de l'esprit, dénonçait sans nuance dans les adeptes du marxisme (dont j'étais fort ignorant !) des théoriciens du matérialisme historique et philosophique, contre lequel s'élevait la doctrine sociale de l'Eglise. Ce n'est pas la moindre conséquence du concile Vatican II et des documents qui le suivirent, d'avoir refait bonne place à la matière dans l'ensemble de la vision chrétienne de l'histoire et, en sous-œuvre, de sa conception de l'homme.

N'ayant pas compétence en économie, ni théorique, ni pratique, je voudrais seulement faire état ici de mon expérience d'historien de la théologie qui, très tôt, contre la position de la plupart des doctrinaires, discerna le rôle de la vie économique dans la composition des analyses

théologiques, plus encore des mentalités qui animent leurs conceptualisations et leurs systèmes.

insistance moralisante sur les risques

La matière est participation à l'être de Dieu ; aucun chrétien ne peut récuser cette assertion, dont le fondement s'établit sur la notion même de création. Mais beaucoup sont peu sensibles, en pensée et en comportement, à la portée de ce principe qui nous amène à éprouver l'expansion amoureuse de Dieu créateur jusqu'aux extrémités où l'être se trouve au plus bas de sa densité dans le dénivellement ontologique de l'univers. L'orthodoxie chrétienne a toujours rejeté les manichéismes qui, périodiquement, provoquent les imaginations des croyants ; mais leur relent pénétrait inconsciemment les spiritualités, et le mépris du corps relayait le *contemptus mundi* qui déterminait les vocations monastiques. Histoire péjorative et émouvante, qui a pesé jusqu'au siècle passé sur la conduite des fidèles et sur la catéchèse officielle de l'Eglise. La théologie du dit « péché originel » ne s'en est pas complètement purgée.

De là vient que la manipulation de la matière par l'homme, et déjà la recherche de ses lois, sont affectées d'une interprétation dépréciative. L'Antiquité réservait aux esclaves les travaux matériels, et ce n'est que récemment que les arts techniques ont été élevés à la dignité culturelle des arts libéraux ; en Europe, ils avaient pris place dans les encyclopédies du savoir seulement au XIIe siècle. Les marchands n'ont jamais eu bonne presse dans la morale chrétienne. Il aura fallu plusieurs secousses, plusieurs tremblements de la terre sociale pour que les hommes considèrent en pleine conscience la construction du monde comme une opération de première valeur, au-delà des promotions individuelles. Les philosophes personnalistes ont presque toujours primé les sociologues, et la socialisation, introduite massivement par les progrès de la civilisation industrielle, n'a été accueillie favorablement que par Jean XXIII dans son encyclique *Mater et magistra*, après avoir été traitée de Léviathan par son prédécesseur. Le droit d'appropriation individuelle était encore considéré par Léon XIII comme le garant de la sécurité et de la liberté, et la thèse thomiste de la destination universelle des biens produits était suspectée — elle l'est encore — d'idéologie socialiste. Il n'est pas insensé d'envisager la très sombre crise présente comme la rançon de la construction d'un monde nouveau, à la mesure d'une humanité qui enfin remplit la terre, selon la promesse de la *Genèse*. Le monde commence, disait Teilhard de Chardin.

De ces amplifications où l'homme, social et individuel, continent par continent, maîtrise les forces de la nature, les réalités économiques sont le ressort permanent, depuis le règne de la cueillette jusqu'aux automatismes des ordinateurs, sous la contrainte de problèmes accablants à chaque étape. Les théologiens n'ont guère prêté attention à ces puissances humano-cosmiques, sauf pour en dénoncer les risques moraux, y compris dans la présente société de consommation. Les voici qui enfin considèrent à sa pleine mesure le mystère de la Création.

prendre possession de l'univers pour humaniser l'homme

Dieu n'a pas créé, un beau jour, un monde tout fait sur lequel des hommes vivraient en usufruitiers passifs, plus ou moins heureux, poursuivant un destin purement spirituel. Créatures de remplacement pour combler les vides laissés par les anges déchus, disaient jadis certains docteurs spirituels. Non. Dieu a voulu s'associer des êtres qui soient, par leur intelligence, leur volonté, leur amour, leur action, ses coopérateurs, des co-constructeurs du monde. L'homme, démiurge et conscience de l'univers, est ainsi « l'image de Dieu ». La création n'est pas que l'acte initial de Dieu « au commencement » ; elle est, *aujourd'hui*, permanente et continue, avec la coopération de l'homme, libre et responsable.

La relation de l'homme à la nature n'est donc pas un accident marginal et indifférent ; elle est, par son économie, un lieu d'humanisation de l'homme, et donc de sa perfection. Dans chaque individu, plus encore collectivement dans la suite des générations, l'homme construit son histoire, animé d'une irrésistible espérance, au plus creux de son être.

Cette espérance le travaille, au cours des étapes de cette construction, de cette histoire — de l'homme des cavernes à l'homme de l'ère atomique, en passant par l'homme de l'outil. Nous sortons de l'âge néolithique : l'homme enfin prend possession de l'univers ; il domine l'espace, le temps, les intempéries, la végétation, les fléaux, à travers tant d'échecs et de limites. La construction du monde, par humanisation de la matière, embraye sur l'avènement *incognito* de Dieu.

De cette grandiose entreprise humanisante, où tout est de Dieu et tout de l'homme, dans une unique histoire, ce n'est pas la moindre intelligence que de mieux articuler le rapport de la grâce et de la nature, à l'encontre d'un dualisme où la grâce enduisait de divinité une nature devenue insi-

gnifiante. Ce fut le péché mortel d'un certain spiritualisme. La grâce rend la nature à elle-même, dans une émanation créatrice qui confère à chaque créature et, en elle, à chaque savoir, son autonomie, gage de sa vérité. Ainsi est fondée, à tous les niveaux, dès la réalité économique, l'ouverture de la nature humaine au surnaturel. Il y a continuité entre l'appel de la nature et la réponse de la grâce.

Ainsi l'historien de la théologie est dans la pleine cohérence de son savoir lorsqu'il prend complaisance et trouve profit à situer, dans la composition des mentalités, des « spiritualités », voire des systèmes, le jeu des réalités économiques comme valeurs, non seulement humaines, mais aussi, malgré leur ambiguïté, chrétiennes ; on oserait dire, selon l'expression ancienne remise en circulation par le Concile, comme des « préparations évangéliques ». Un ordre économique international, dans notre monde en angoissant développement, est une préparation à l'Evangile.

Lorsque François d'Assise réveilla l'Evangile dans une Eglise appesantie, la formation des corporations et des communes — nouvelles réalités économiques et sociales en émancipation de la féodalité — lui fournit un terrain favorable pour ses « fraternités ». Lorsque, aujourd'hui, en Amérique latine, une Eglise « populaire » renaît, ce sont les communautés de base qui la composent, grâce à leur conjonction, dans l'expérience de la pauvreté, de l'analyse économique (marxiste, disent leurs adversaires) et des sursauts évangéliques.

On peut attribuer aux engagements économiques de notre temps la qualification que le Synode épiscopal de 1971 reconnaît au « combat pour la justice et à la participation à la transformation du monde » : ils sont une dimension constitutive (et pas seulement intégrante) de la prédication de l'Evangile.

marie-dominique chenu

économie politique et théologie

De plus en plus souvent, des épiscopats nationaux engagent l'Eglise dans des prises de position sur les implications économiques et politiques de la révélation du Dieu de Jésus-Christ. La dimension planétaire des problèmes posés par la production et par la distribution des biens et des services, l'accentuation de la pauvreté absolue de masses toujours plus nombreuses, l'urgence de solutions internationales obligent le christianisme à s'interroger de manière nouvelle sur ce qu'il dit quand il dit Dieu dans ce monde-ci. Lié à la reconnaissance de Dieu, l'un des principes qui doit éclairer la pratique collective des chrétiens est celui de la destination universelle des biens. Cependant la foi ne dicte aucune recette pour l'organisation concrète des sociétés, elle fixe des pôles entre lesquels il faut tracer les voies vers un monde plus humain. Le travail de désacralisation de la politique sera encore long, comme sera long le travail de l'Eglise pour se dégager des compromissions de toutes sortes avec les puissances et pour s'engager dans le combat pour la justice, constitutif de sa mission. La théologie se disqualifierait si elle laissait penser que Dieu peut être reconnu comme Dieu aussi longtemps que tout homme n'est pas reconnu comme homme.

Depuis quelques années on a pu lire dans la presse qu'à plusieurs reprises des évêques brésiliens avaient approuvé publiquement le pillage de magasins d'alimentation par des populations affamées. Le 2 octobre 1984, c'est la Conférence épiscopale de ce pays qui rend public un texte intitulé *Du pain pour ceux qui ont faim*, où le droit de voler en cas d'extrême nécessité est affirmé, comme il le fut au début du XIII[e] siècle par l'unanimité des théologiens, des canonistes et des juristes.

On sait que ce pays à grande potentialité agricole se voit contraint, pour assumer la charge de sa dette extérieure, de produire de plus en plus pour l'exportation (café, sucre, soja, viande...) ou pour la substitution d'importations (alcool-carburant), au détriment des cultures vivrières qui assuraient l'alimentation de base de la majorité de sa population (haricots, manioc, riz, maïs...). D'après des études approfondies qui n'ont pas été diffusées, ni même exploitées, les pauvres, dont le nombre varie de 50 à 80 % de la population, n'ont plus les moyens d'acheter la nourriture

qu'ils ne peuvent plus produire et se trouvent, de ce fait, dans un état de malnutrition et de sous-alimentation dont on commence à dire qu'au Nordeste par exemple, il est moins l'effet des sécheresses successives que de l'accaparement des terres et de l'eau par les grands propriétaires : particuliers et, de plus en plus, entreprises industrielles ou financières... Sur la carte nutritionnelle du monde, le Brésil apparaît cependant comme une grande tache plutôt rassurante correspondant à 2.500 calories par jour ; mais la répartition de ces calories est telle que le grand nombre se trouve en fait dans une situation d'extrême nécessité. Ayant fait le « choix prioritaire des pauvres », l'épiscopat se devait donc de dire solennellement les droits que la tradition judéo-chrétienne leur reconnaît.

l'obligation de prendre position

Cette information, dont on ne sait pas quels effets elle produira dans l'Eglise et dans l'opinion publique, est la meilleure introduction à une réflexion théologique fondamentale sur l'économie politique, c'est-à-dire sur l'organisation des sociétés en vue de la production et de la répartition des biens nécessaires à tous pour exister en humanité.

Le propos des évêques brésiliens est en effet de ceux qui peuvent bouleverser, déstructurer ou restructurer une organisation sociale et il engage une Eglise dont la maturation au contact de la misère a provoqué une prise de conscience radicale de ce qu'implique la relation à Dieu selon la pratique et la prédication de Jésus.

Cette Eglise sait qu'elle ne peut parler de Dieu ou faire parler Dieu en laissant libre cours aux mécanismes qui, inexorablement, « *produisent des riches toujours plus riches aux dépens de pauvres toujours plus pauvres* » (Jean-Paul II à Puebla). Le problème ainsi posé en clair a une portée universelle, car l'économie est devenue mondiale ; il ne peut laisser indifférent aucun croyant monothéiste, car d'Abraham à Jésus la reconnaissance ou la simple nomination de Dieu est indissociable de la forme que prennent les rapports entre les hommes pour créer les conditions de leur existence humaine.

Comme il arrive souvent, ce sont les situations-limites qui décantent suffisamment les données d'un problème apparemment complexe pour qu'il ne soit plus possible de rester à distance des décisions auxquelles il devient nécessaire de contribuer, quelle que soit leur gravité.

l'économie est devenue mondiale

Depuis le XVe siècle, alors que l'Europe assurait son essor et son expansion en se lançant dans le commerce au loin à la recherche de biens qui lui devenaient nécessaires, une fois assurée, au moins potentiellement, sa subsistance, la généralisation des échanges entre les groupes humains devenait une réalité, bien avant que l'industrialisation n'en imposât la nécessité pour ouvrir un marché à la mesure des moyens de production dont les capacités n'allaient cesser de se développer.

On a pu penser que le système qui se mettait ainsi en place allait permettre la satisfaction des besoins essentiels, ou de subsistance, de toute l'humanité : la production de masse ouvrait en effet la voie à la consommation de masse qui devenait nécessaire à son fonctionnement. La rareté des biens qui fut à l'origine de tous les efforts humains, du néolithique à l'ère industrielle, semblait surmontée ; elle l'était potentiellement puisque les techniques permettaient de produire à peu près tout : cent quintaux de blé à l'hectare sur des terres inaptes à la production du blé, comme en Bretagne, ou de quoi vivre à l'aise sur un hectare de cultures maraîchères, comme on peut le voir au Sahara. Il en avait toujours été ainsi quand des groupes avaient été forcés de survivre sur des terres arides. Simplement, on pouvait désormais y arriver à moindre coût humain, tant le progrès technique avait multiplié les possibilités de réalisation de ce qui, à première vue, apparaissait impossible.

Au lieu de la généralisation de la consommation de masse, on est bien obligé de constater la généralisation de la pauvreté de masse ou de la pauvreté absolue. L'inégale répartition des moyens de paiement dont dépend en fait la circulation des biens est devenue telle que ceux à qui ces biens font défaut ne peuvent plus se procurer ce qu'ils ne peuvent plus produire, faute de terre par exemple.

Puisque cette situation-limite ne fera que s'aggraver, tant qu'on ne se décidera pas à mettre au point un système de régulation des flux de capitaux dont dépendent la circulation des biens et l'organisation des services, tous ceux qui ne veulent pas se démettre de leurs responsabilités sont obligés de s'interroger sur les conditions de l'avenir de l'humanité. La capacité d'autodestruction nucléaire, bactériologique ou chimique, est peut-être moins grave que l'incapacité à s'organiser pour permettre à tous de vivre.

Les limites imprévues du système industriel qui s'est construit au « centre » du marché mondial constitué du fait de la généralisation des échanges ne

sont en effet ni naturelles, ni techniques : les ressources existent, renouvelables plus que non renouvelables ; les techniques se perfectionnent sans cesse ; les capacités de production peuvent se multiplier. C'est à organiser la participation de tous à la production et l'accès de tous aux biens produits et aux services nécessaires à tous que l'humanité échoue. Ni le marché auquel tous n'ont pas accès de manière à pouvoir s'y procurer le nécessaire, ni la planification centralisée n'ont réussi à neutraliser l'inertie qui conduit les sociétés à se structurer dans l'inégalité : celle-ci devient telle qu'elle tourne manifestement en injustice puisque des populations entières manquent du nécessaire ; et il n'est plus possible d'arguer de la relativité du « nécessaire » puisque le concept de « pauvreté absolue » qui correspond au manque du nécessaire a été construit et défini avec le maximum de rigueur par la Banque mondiale elle-même.

Dès lors, n'en déplaise aux idéologues, le problème posé à l'humanité devient très précisément politique, au sens où l'objet premier, irréductible, de la politique est la négociation des contradictions qui rendent impossible la vie en société, c'est-à-dire la vie tout court, car la vie n'est possible qu'en société, même si la vie en société ne se réduit pas aux rapports de production et aux échanges de biens.

Cette négociation en vue de construire un système de rapports internationaux qui permette au moins de satisfaire les besoins essentiels de toutes les populations, les porte-parole du Tiers monde l'avaient proposée en vain aux pays industrialisés, il y a dix ans, quand ils préconisaient l'instauration d'un Nouvel Ordre Economique International. On n'a pas pris en compte cette proposition, qui était aussi un avertissement, et on n'a fait ainsi qu'accélérer la crise dont on commence à savoir qu'elle n'est pas une simple crise de croissance, mais une véritable mutation pour le meilleur ou pour le pire : les capacités de production se multiplieront encore, mais l'accès aux moyens de paiement deviendra encore plus aléatoire pour le grand nombre. A moins de se résigner à l'assistance publique généralisée, à laquelle on ne pourra pas se soustraire parce qu'on ne supportera pas de voir les hommes mourir comme des mouches, il faudra bien s'atteler à la tâche collective d'organisation de la vie à l'échelle de la société mondiale à construire. Pour la première fois dans son histoire, l'humanité est contrainte d'inventer et de mettre en œuvre une économie politique internationale.

destination universelle des biens

Face à cette situation globale, le christianisme, se redécouvrant comme mouvement historique, retrouve dans sa mémoire une de ces vérités premières dont la prise de conscience lui apparaît à nouveau constitutive de la révélation de Dieu qui lui a donné naissance : tout est à tous parce que tout est à Dieu ; en d'autres termes qui disent la même chose : pour que Dieu soit reconnu comme Dieu, il importe que tout homme soit reconnu comme un homme, c'est-à-dire ayant droit à ce qui lui est nécessaire pour exister en humanité.

C'est ici que la réflexion sur l'économie conduit le croyant à entrer en théologie, c'est-à-dire à s'interroger sur ce qu'il dit quand il dit Dieu. Sans doute, la question posée à l'humanité est-elle d'abord éthique et elle est posée comme telle, ce qui est nouveau en économie politique, puisqu'elle est formulée en termes de droits de l'homme (droits économiques, sociaux et culturels autant que civils et politiques). Les bases d'une éthique universelle existent ainsi dans les principes qui font l'objet d'un consensus, même si l'on est loin d'être d'accord sur ce qu'ils impliquent et, plus encore, sur leur prise en compte effective dans la conduite des dynamiques sociales ; du moins un *ethos*, les éléments d'une prise de conscience collective existent-ils, et il n'est pas exclu qu'à la longue l'humanité se reconnaisse solidaire pour le meilleur ou pour le pire, comme elle l'est en fait dans son interdépendance.

En relation à Dieu, reconnu ou pressenti, la même question se pose plus radicalement et peut-être d'abord négativement. Si Dieu, nul ne l'a vu ni ne le connaît, depuis les origines de la tradition judéo-chrétienne on a réussi à cerner ce qui est incompatible avec sa reconnaissance. La notion de péché a été élaborée pour analyser ou discerner ces facteurs d'incompatibilité. Réduit à sa plus simple expression ou à sa forme la plus archaïque, indépendamment de la responsabilité qui y est engagée, le péché sert à désigner ce qui est en contradiction avec Dieu, avec sa reconnaissance ou sa nomination même. Selon la perspective ainsi indiquée, un monde, une organisation sociale où ne sont pas honorés les droits de tout homme à ce qui lui est nécessaire pour exister en humanité, peuvent et doivent être dévoilés comme structurés dans le péché et il importe de s'en convertir, en les transformant, pour pouvoir nommer Dieu, le reconnaître et l'adorer.

Dans la même tradition, où rien n'est ordonné à l'accablement de l'homme, où tout l'appelle au contraire à se faire exister en plénitude, en Dieu, le péché n'est jamais dévoilé que pour que soit révélée la grâce, c'est-à-dire

la fidélité inlassable de Dieu à ressusciter l'homme à son image et ressemblance. Dire que le monde s'est structuré dans le péché, ce n'est donc pas énoncer un constat d'échec débouchant sur une apocalypse catastrophique, c'est susciter la création collective d'un monde où la vie soit possible pour tous.

Si, « du point de vue de Dieu », les hommes ont droit à ce qui leur est nécessaire, si en cas d'extrême nécessité ils ont le droit de le prendre là où ils le trouvent, le droit de propriété étant ainsi relativisé, rien n'est cependant donné, tout doit être produit ou transformé, du moins à partir du moment où ils sont trop nombreux pour se contenter de ce qu'ils peuvent cueillir ou s'approprier dans la nature. Tout doit donc être fait pour que tous soient associés à la production des biens ou à l'organisation des services nécessaires à tous.

De Moïse à Jésus, la reconnaissance de Dieu ou la fidélité à l'Alliance conclue avec Lui ont toujours été considérées comme conditionnées par une telle organisation de la vie collective, le péché par excellence a toujours été dévoilé et dénoncé par les prophètes comme infidélité à cet engagement, le plus souvent liée à l'idolâtrie qui consiste à se détourner de Dieu qui seul est Dieu ; avec Jésus, qui se présente comme celui qui connaît Dieu, la marche à sa suite sur le chemin vers Dieu n'est balisée que par un seul repère : le reconnaître en tout homme abandonné sur le chemin, mourant de faim, manquant du nécessaire. Ne parlant qu'à Dieu et aux pauvres, Jésus ne parle de Dieu qu'en parlant des pauvres à qui est annoncée la bonne nouvelle de leur prise en charge par Dieu et par tous ceux qui reconnaissent effectivement Dieu comme source de créativité en même temps qu'horizon de transcendance.

La foi en l'homme dont Dieu est le Témoin fidèle est alors possible, à la mesure de la tâche surhumaine à laquelle on est aujourd'hui affronté : celle de créer un monde où chacun soit associé à la production des conditions d'une vie humaine pour tous.

vers une pratique politique de la foi

Dans la tradition judéo-chrétienne, la révélation de Dieu commence par la libération, politique, d'un peuple réduit en servitude ; elle se poursuit en constituant ce peuple sur la base d'un contrat dont l'objet est à la fois d'exclure tout autre dieu que Dieu et de veiller à ce que personne ne soit exclu des bienfaits de la vie en société ; elle se prolonge, à travers les échecs dûs à la multiplication des infidélités, dans l'annonce d'une vie éternelle où Dieu serait tout pour tous et en tous.

Cette « spiritualisation » progressive de la relation à Dieu, dont le terme est son adoration en esprit et en vérité, ne signifie pas que les étapes déjà parcourues doivent être définitivement télescopées à partir d'un point qui serait un point de non-retour. Sans doute, cette « fin des temps » commence-t-elle avec la mort et la résurrection de Jésus et avec son ascension à la droite du Père. Mais, contrairement à ce que semblent avoir cru ses premiers disciples, l'histoire continue et souvent se répète. Les sociétés se structurent dans une inégalité qui tourne en injustice quand se trouvent exclus, réduits en servitude, privés du nécessaire, ceux qui ne réussissent pas dans la mise en œuvre de leur créativité ou qui sont exploités ou opprimés par ceux à qui tout réussit. Ainsi tout est toujours à recommencer...

C'est donc l'histoire de la révélation de Dieu en toutes ses étapes qui a valeur de paradigme ou de sacrement : non qu'elle indique la voie à suivre dans la conduite quotidienne de l'histoire, ni les manières de s'y prendre pour organiser concrètement la vie en société ; elle fixe les pôles entre lesquels il reste à inventer, en chaque situation, la voie à suivre pour que Dieu soit reconnu en esprit et en vérité. Ces pôles sont les mêmes qu'aux temps antiques : que tout autre dieu que Dieu soit exclu et que personne ne soit exclu.

L'exclusion radicale de l'idolâtrie ouvre la voie à la politique et à l'économie politique : les hommes n'ont à se soumettre à aucune « Loi » qui, à l'instar des lois naturelles, fixerait une limite à leur entreprise créatrice. Si la connaissance des lois naturelles permet de les transgresser, quand il le faut, pour que la vie soit possible ou meilleure (par exemple, faire tenir en l'air ce qui est plus lourd que l'air), l'exploration des « lois économiques » n'a d'autre fin que de les soumettre aux décisions politiques qui s'imposent pour éviter que quiconque soit exclu de la vie en société. Encore faut-il que la politique soit elle-même suffisamment désacralisée, libérée de tout ordre prétendument divin des choses, pour que la construction des sociétés, et aujourd'hui de la société mondiale, ne soit plus déterminée que par la mise en œuvre des procédures et des régulations dont dépend la possibilité de la vie pour tous.

Quand il n'est plus possible de se dissimuler qu'une proportion croissante de l'humanité est privée des biens qu'elle est capable de produire et des services qu'elle est à même d'organiser, l'humanité est affrontée à une tâche collective dont l'urgence est telle qu'aucune autre obligation n'autorise de s'y soustraire.

Que l'horizon de la vie de foi soit de se perdre en Dieu ne dispense pas de la pratique de la foi dont le lieu, privilégié et nécessaire, est celui de la création par l'humanité des conditions de son existence humaine. Libres de toute idole, de toute idéologie, de tout système qui en découlerait, comme si l'organisation de la vie collective pouvait découler de l'idée, de la théorie qu'a priori on s'en donne, ceux qui croient en Dieu à la suite de Jésus se doivent, pour vivre en cohérence avec ce qu'implique leur foi, d'être présents à mains nues et sans idées préconçues à la tâche politique d'organisation de la vie collective au bénéfice de tous. Même ceux dont la vocation est d'être en permanence en présence de Dieu le savent et il arrive qu'ils le sachent mieux que les autres, sachant mieux que les autres qui est Dieu ou ce qu'exclut sa reconnaissance.

Sans doute faudra-t-il travailler longtemps encore à décanter la politique de ses connotations idéologiques, idolâtriques et partisanes pour qu'il soit possible d'investir sa vie de foi dans sa pratique politique ; mais il le faudra, car la tâche qui s'impose à qui croit en Dieu est de tout faire pour que chaque homme puisse vivre et s'accomplir en humanité et en divinité. Sans doute l'Eglise réelle — telle qu'elle existe en continuité et en discontinuité avec ce qu'elle a été quand, au long des siècles, elle intervenait comme un des acteurs principaux de l'histoire — a-t-elle sa part de responsabilité dans la sacralisation indue des pouvoirs, des ordres et des systèmes dont découle l'injustice qu'est la pauvreté de masse. On comprend donc qu'elle soit travaillée de l'intérieur par une aspiration irrésistible à se dégager des compromissions politiques qui n'ont pas peu contribué à la négation de Dieu dont on sait qu'elle n'a guère libéré les hommes de leurs démons ni de leurs faux-dieux. On comprendrait moins que, par souci de « pureté » de sa foi, elle se détourne du « combat pour la justice » dont elle a reconnu qu'il est « *une dimension constitutive de la prédication de l'Evangile qui est* (sa) *mission* ». Or ce combat est politique et l'Eglise, qu'elle le veuille ou non, y est engagée par le fait même qu'elle existe dans l'histoire, qu'elle y parle pour dire ce qu'elle fait, en faisant ce qu'elle dit et qui n'est autre que ce que Dieu dit et fait : libérer les opprimés, faire justice aux pauvres.

Qu'on insiste sur la division du travail en Eglise, entre clercs et laïcs, ne change rien à la responsabilité qui est celle de l'Eglise comme telle, responsabilité qui est politique puisqu'elle consiste à dire, pour le faire exister en ce monde, ce que Dieu veut dire : susciter la création collective de l'homme par l'homme dans la création, au jour le jour, des organisations qui rendent la vie possible pour tous.

Economie politique et théologie ne sont pas dissociables. Sans doute la théologie n'a-t-elle pas compétence pour dire comment il faudrait s'y prendre en économie politique, mais elle se disqualifierait pour dire Dieu si elle se dispensait de veiller à ce qu'il n'est pas possible de laisser faire pour continuer à dire Dieu. Dieu renvoie chaque homme et l'humanité à leurs responsabilités créatrices et organisatrices, mais Il ne se reconnaît reconnu que si tout homme est reconnu comme un homme, appelé à s'accomplir en fils de Dieu.

vincent cosmao

à propos de l'*instruction sur quelques aspects de la théologie de la libération*

La Congrégation pour la doctrine de la foi a publié récemment une instruction signée par le cardinal Ratzinger pour mettre en garde contre certaines déviations de théologies de la libération. Objet de multiples interprétations ce document a été reçu par l'opinion comme une condamnation de ces théologies. Il n'en est rien ; la Congrégation veut éviter des excès possibles. Mais le texte prête à une interprétation dure à cause de sa géographie imprécise du courant théologique visé. N'accusant nommément personne, il jette la suspicion sur l'ensemble de l'entreprise par le simple passage du pluriel (*des* théologiens de la libération) au singulier (*la* théologie de la libération). De plus, l'option purement doctrinale de la Congrégation la rend inattentive à ce dont sont nées et vivent ces théologies : la révolte de nombreuses communautés latino-américaines contre l'oppression et la misère. Ainsi, n'avoir voulu nommer personne et avoir opté pour un niveau doctrinal conduisent à se méfier de l'ensemble du processus qui se joue dans l'Eglise de ces pays. Si telle ne fut pas l'intention du cardinal Ratzinger, il eût été meilleur que celle-ci fût plus clairement exprimée, afin d'éviter tout malentendu.

Cette fluidité du dessein explique le sentiment produit par le texte : la théologie qui y est critiquée est un modèle construit par les rédacteurs et ne correspond pas à des positions effectives. La Congrégation a construit un portrait-robot qui révèle les options des rédacteurs. Ce sont elles que j'interroge ici. Je le ferai en trois paragraphes : le positif et l'ambiguïté, la critique des instruments, les présupposés théologiques. Je conclurai par une question laissée sans élaboration, celle du messianisme [1].

I

le positif et l'ambiguïté

J'entends par positif la reconnaissance par l'instruction romaine du bien-fondé des options radicales de la « théologie de la libération » : être en accord avec un mouvement de rejet de toutes les oppressions en raison de la promesse biblique et de son don réalisé en Christ. *« Prise en elle-même, l'expression « théologie de la libération » est une expression pleinement valable : elle désigne alors une réflexion théologique centrée sur le thème biblique de la libération et de la liberté et sur l'urgence de ses incidences pratiques. »* (III, 4)

Mais ambiguïté, parce que le terme « libération » qui est utilisé pour reconnaître le caractère positif de l'effort entrepris par les théologiens latino-américains est ici privé de son sens plénier : la mise en garde, peu attentive aux aspects sociaux, rappelle que le mal n'est pas principalement dans les « structures sociales » (IV, 14), mais dans les personnes libres et responsables (IV, 15). Je ne récuse pas cette perspective individuelle, mais je regrette que le texte ne se soucie pas de l'articuler avec l'histoire de l'oppression, rapport que les théologiens de la libération essaient de penser en termes de réciprocité et non de séparation ou même de paradoxe. Dès lors, l'ambiguïté du texte touche aussi bien la description qu'il orchestre des aspirations à la libération, que son exégèse des thèmes de l'Ancien et du Nouveau Testament. L'approbation de la théologie de la libération s'adresse à l'aspiration qu'elle assume (et qui ne serait pas d'accord ?), non à la question

1. Ces réflexions sont le résultat de débats menés avec des théologiens à Lyon et à Genève.

qu'elle pose. Cela explique la critique des instruments conceptuels utilisés par elle.

II

la critique des instruments

Le document se dit en accord avec l'option pour les pauvres, mais il se déclare opposé à sa conceptualisation dans la théologie latino-américaine. Il accuse d'inconscience les chrétiens qui empruntent au marxisme. Le cardinal Ratzinger juge qu'il est impossible d'utiliser des concepts construits par le marxisme sans en épouser l'idéologie ou sans en être le prisonnier. L'accusation est sérieuse, elle exige un débat grave.

Accusation sérieuse : les théologiens de la libération voulant affronter efficacement l'oppression intolérable à la visée chrétienne ont, par souci pratique et nécessité d'analyse, eu recours à des instruments dont ils ignoraient ou voulaient ignorer la signification sociale et philosophique. Signification sociale d'abord : ces instruments conduisent à avaliser la violence au point de faire d'elle, sous la forme de la lutte des classes, le moyen nécessaire pour l'extirper de l'histoire. Alors que le christianisme travaille à désacraliser la violence, ces théologiens, par générosité et impatience, déclarent scientifique la lutte des classes et proclament sa médiation nécessaire pour l'instauration d'une société fraternelle. L'histoire est désormais lue comme un rapport de forces, dans lequel ceux qui manquent et qui vivent donc de l'avenir auront raison du fait de leur seule situation. Dès lors, les concepts apparaissent inséparables d'une idéologie matérialiste qui évince à la fois la transcendance de l'éthique et la liberté de Dieu. Le christianisme fait office d'accompagnement nécessaire de la transformation des rapports sociaux pour des populations encore religieuses.

Débat grave : s'il est vrai que les concepts sont inséparables de l'idéologie dans le marxisme, on doit reconnaître que l'emprunt aux sciences sociales qui sont habitées par ces concepts est interdit à la théologie. Celle-ci ne peut donc avoir une réflexion sur le mouvement de l'histoire pensé en termes de rapports de forces, puisque ce type de pensée est dit « matérialiste » ; elle serait alors contrainte à forger ses propres instruments pour comprendre l'histoire de l'oppression. C'est à cette option que se décide la Congrégation : elle reproche aux théologiens de la libération d'oublier la doctrine sociale de l'Eglise ou de la critiquer inconsidérément ; l'accusation d'idéalisme portée contre cette doctrine serait non fondée : celle-ci, en effet, ne sous-estime pas les conflits dans l'histoire, mais elle se refuse à faire du processus de la violence la condition nécessaire de la libération. La Congrégation oublie que la doctrine sociale, quelle que soit sa valeur théorique, est privée de groupes porteurs qui soient crédibles : elle n'engendre pas une pratique ; lorsqu'elle eut des groupes pour la soutenir, elle échoua à transformer les rapports sociaux. Peut-être les théologiens latino-américains ont-ils sous-estimé la valeur de cette doctrine ecclésiale, mais se voulant interprètes d'un mouvement historique qui ne s'y référait pas, ils ont cru devoir chercher ailleurs des éléments conceptuels opératoires. En effet, ils ne veulent pas seulement jouer l'indignation contre la misère, ils veulent saisir les mécanismes qui la produisent pour participer à son éviction. Ils estiment que les concepts marxistes sont à prendre comme des concepts de sciences sociales, et que leur pertinence cesserait s'ils étaient irrémédiablement liés à l'idéologie totalitaire. Ces concepts ne sont opératoires que s'ils n'ont pas la prétention philosophique de structurer une théorie du monde et de l'histoire. Les théologiens de la libération font un pari risqué si l'on juge le marxisme en fonction de ses réalisations historiques. Ce pari doit être lucidement discuté. Il ne sert à rien de le condamner théologiquement.

Si le texte demeure enfermé dans la forme du dilemme, dans le tout ou rien à l'égard du marxisme, c'est qu'il ne tient pas compte de la dérive qui s'est produite dans ce courant de pensée sous la poussée des sciences hu-

maines et dont sont aujourd'hui bénéficiaires les théologies qui réfléchissent sur l'histoire de l'oppression dans le cadre de la promesse biblique. En dehors des pays de l'Est, le marxisme est devenu un élément de l'analyse sociale : il n'est plus la révélation de l'énigme de l'histoire. Cette omission d'une évolution réelle relève de présupposés théologiques.

III

les présupposés théologiques

Les options de l'instruction et l'ambiguïté de sa notion de « libération » nous paraissent provenir principalement de quatre présupposés.

a) *L'impérialisme théologique*

« L'utilisation par les théologiens d'apports philosophiques ou de sciences humaines a une valeur « instrumentale » et doit faire l'objet d'un discernement critique de nature théologique. Autrement dit, le critère ultime et décisif de vérité ne peut être en dernière instance qu'un critère lui-même théologique » (VII, 10). Sans doute, cette position est-elle ensuite nuancée par l'appel à la lumière de la foi et par la restriction de son champ d'application. Mais ces nuances ne suffisent pas à détruire le présupposé suivant : dans le rapport entre théologie, philosophies et sciences humaines, la théologie sait la vérité cachée des autres savoirs, et seule elle met en lumière leur signification existentielle pour l'histoire et la destinée des hommes. C'est là manifestement une affirmation que ni l'histoire ni la réflexion ne vérifient. Il eût mieux valu indiquer négativement que la théologie interroge philosophie et sciences humaines pour les maintenir ouvertes, tâche également opérée par elles à son endroit. La prétention impérialiste a fait manquer la relation complexe qui s'est historiquement instituée entre ces disciplines.

b) *Le caractère non-historique du péché*

Dès le point de départ, le texte attire l'attention sur le fait que devant l'urgence des problèmes *« certains sont tentés de mettre l'accent d'une manière unilatérale sur la libération des servitudes d'ordre terrestre et temporel, de telle sorte qu'ils semblent faire passer au second plan la libération du péché »* (Avant-propos). Cette perspective est reprise plus loin : mise en garde contre la restriction du péché au domaine social (IV, 14), restriction qui conduit à une doctrine de l'auto-rédemption (IX, 3).
En réalité, le cardinal Ratzinger ne peut attribuer cette déviation aux théologies de la libération qu'en fonction de son propre critère dualiste du péché. Celui-ci est un désordre dans la relation entre l'homme et Dieu, dit-il. C'est indiscutable, mais ce désordre n'est jamais saisi en soi, il n'est perceptible que dans ses effets historiques et sociaux, bref, dans la blessure faite à l'image visible de Dieu, l'homme. Ce sur quoi les théologiens critiqués travaillent, représente les effets empiriques du péché, les seuls saisissables et les seuls à partir desquels un mouvement de conversion s'amorce socialement et personnellement.

c) *La décentration de l'eschatologie*

« L'histoire devient une notion centrale. On affirmera que Dieu se fait histoire. On ajoutera qu'il n'y a qu'une histoire, dans laquelle il ne faut plus distinguer entre histoire du salut et histoire profane. Maintenir la distinction serait tomber dans le " dualisme ". Semblables affirmations reflètent un immanentisme historiciste » (IX, 3).
Ce passage révèle la difficulté de penser la relation entre deux termes : « histoire empirique » et « advenue du Royaume ». Cette difficulté conduit à pousser à l'extrême, jusqu'à la plus outrancière caricature, l'opinion des théologiens de la libération. Elle est provoquée par la décentration de l'eschatologie : celle-ci est pensée comme irruption du Royaume en fonction de la pure gratuité de l'agir divin. Certes, cet élément doit être valorisé, mais il ne faut pas l'isoler. K. Barth, qui avait l'idée la plus haute du Règne et de sa gratuité, n'en maintenait pas moins son anticipation humaine dans des options socio-politiques très concrètes. Le texte de la Congrégation ne dit rien de l'articulation des deux dimensions. Il

semble la penser dans le seul domaine de l'éthique personnelle, mais alors l'histoire de l'oppression et les luttes concrètes menées par les exclus demeurent sans intérêt pour le théologien, et l'*eschaton* (l'Ultime) est sans rapport avec le temps.

d) *Manque d'articulation entre la base et la hiérarchie*

« Les théologies de la libération entendent par Eglise du peuple une Eglise de classe, l'Eglise du peuple opprimé qu'il s'agit de conscientiser en vue de la lutte libératrice organisée » (IX, 12)... *« Il s'agit d'une mise en cause de la structure sacramentelle et hiérarchique de l'Eglise... Théologiquement, cette position revient à dire que c'est le peuple qui est la source des ministères et qu'il peut donc se doter de ministres de son choix »* (IX, 13).

Ces extraits sont révélateurs de la méthode de l'instruction : réduire les problèmes à un dilemme. Ici : ou bien la hiérarchie, dont les ministères viennent de Dieu, ou bien le peuple, source des ministères. Les théologiens de la libération que nous connaissons n'ont jamais pensé en forme de dilemme la question de l'Eglise ministérielle, mais en forme de réciprocité, en cela plus fidèles que ce texte à la Constitution *Lumen gentium* de Vatican II. Pourquoi cette dichotomie ? Sans doute parce que la Congrégation redoute une dérive démocratique de l'Eglise latino-américaine et une mise en cause du pouvoir discrétionnaire de Rome. Mais cet excès de peur manque ce qui fait l'objet de la théologie de l'Eglise lorsqu'elle est attentive à l'expérience ecclésiale, une autre définition du ministère de l'unité, c'est-à-dire du ministère de l'évêque de Rome. Rien ne prouve qu'une responsabilité réelle de la base chrétienne évince cette fonction ; au contraire, elle reconnaît son véritable rôle. La pensée de l'instruction est ici encore non-historique.

IV

la question du messianisme

Que sa pensée soit non-historique explique comment le document a perçu l'enjeu des théologies de la libération et comment il en a différé la discussion.

Il en perçoit l'enjeu : celui d'un messianisme temporel (IX, 4). En effet, si l'implication de Dieu dans l'histoire est telle que la décrivent ces théologiens, il faut prendre au sérieux la Promesse biblique du Règne et faire de l'histoire le lieu de son advenue, même si celle-ci transcende le pouvoir de production des seules forces historiques.

Le document diffère la discussion de cet enjeu. Une question venue de la Bible, l'option préférentielle pour les pauvres, a été posée en termes concrets : l'Eglise, héritière de cette option parce que témoin de la messianité de Jésus, doit faire en sorte que celle-ci ne soit pas idéaliste, elle doit donc agir pour que l'oppression s'amenuise ou cesse. La question eût mérité d'être entendue et discutée, mais en raison de son dualisme, l'instruction s'ôte toute capacité à le faire. C'est pourtant là, théologiquement et pratiquement, la seule question qui vaille, puisqu'elle détermine le bien-fondé ou non d'une pastorale qui assume les risques et les bienfaits des mouvements de libération.

Ce texte, on le regrette, n'a ni assez de souffle, ni assez de perspicacité, ni assez de modestie sans doute, pour affronter une question qui traverse le débat historique judéo-chrétien. Se réfugiant dans l'abstraction, il a préféré le risque de renforcer les pouvoirs d'oppression. On ose espérer que le document ultérieur que la Congrégation pour la doctrine de la foi promet comme « positif » abordera sereinement cette question cruciale pour la relation des Eglises à notre histoire.

christian duquoc

table des matières du tome XXXIII 1984

ensembles

éditoriaux

articles

chronique

position

bibliographie